MAX MÜLLER
DE LA UNIVERSIDAD DE OXFORD

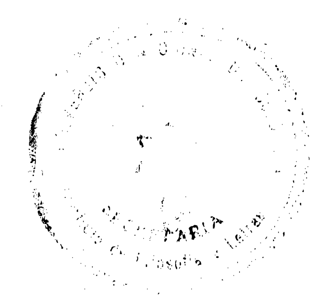
# HISTORIA DE LAS RELIGIONES




EDITORIAL ALBATROS
MAIPU 391 BUENOS AIRES

Traducción de Luis de Terán,
revisada por M. H. Alberti.







Impreso en la Argentina — Printed in Argentine

Acabado de imprimir el día 20 de setiembre de 1945.

Artes Gráficas Linari y Cía., S. R. L. — Varela 265 al 79. — Buenos Aires.

# ÍNDICE


| | PÁGS. |
|---|---|
| Max Müller | 5 |
| I.—Los Vedas o Libros sagrados de los brahmanes | 7 |
| II.—Cristo y los otros Maestros | 39 |
| III.—El Veda y el Zend-Avesta | 47 |
| IV.—El Aitareya-Brahmana | 73 |
| V.—El Estudio del Zend-Avesta en la India | 83 |
| VI.—Progresos de los estudios zendos | 91 |
| VII.—El Génesis y el Zend-Avesta | 101 |
| VIII.—Los Parsis modernos | 113 |
| IX.—El budhismo | 127 |
| X.—Los peregrinos budhistas | 161 |
| XI.—El nirvana búdhico | 191 |
| XII.—Traducciones chinas de textos sánscritos | 199 |
| XIII.—Las obras de Confucio | 207 |
| XIV.—El Popol Vuh | 213 |
| XV.—El monoteísmo semita | 2[illegible] |


## ERRATA

Después de impresos los pliegos se ha advertido que desde la página 73 a la 114 se repite varias veces el nombre de Hang en vez de Haug.

# *MAX MÜLLER*

*Este insigne orientalista y filólogo alemán nació en Dassau en 1823 y murió en Oxford en 1900. Hijo del poeta Wilhelm, estudió en su país y en 1846 pasó a Inglaterra, donde residió desde entonces, salvo breves ausencias. En 1850 fué designado profesor de lenguas y de literatura modernas y más tarde de filología comparada en la Universidad de Oxford. En 1869 se creó especialmente para él una cátedra de gramática comparada. Tres años después abandonó sus funciones de profesor para dedicarse completamente a la edición de los* Sacred books of the East, *vasta colección de obras, cuya primera serie apareció en 24 volúmenes (1879-1885), y la segunda en 25 (1886-1895).*

*Entre las obras de Müller se destacan las que tratan de historia y ciencia de las religiones, algunas de las cuales publica esta editorial; las lecciones sobre la ciencia del lenguaje y las nuevas lecciones sobre la ciencia del lenguaje, que abarcan la fonética y la etimología, la influencia del lenguaje sobre el pensamiento y la mitología antigua y moderna. Ha escrito ensayos de mitología comparada y una* Historia de la antigua literatura sánscrita. *Por consejos del ilustre orientalista francés Eugène Burnouf continuó la publicación del Rig-Veda, que había quedado interrumpida por la muerte de Rosen.*

*Las teorías de Max Müller han tenido una fuerte y persistente influencia en el modo de considerar la ciencia de las religiones o mitología comparada y la lingüística. Como Kuhn en Alemania y Breal en Francia, Müller, en Inglaterra, puso su talento en el propósito de demostrar que en su conjunto la mitología no es otra cosa, según su propia expresión, que "una enfermedad del lenguaje". En efecto, sostiene que debió existir un período primitivo en el cual todas las palabras que el hombre empleaba tuvieran una significación material y concreta. Originariamente, dice Müller, el lenguaje sólo podía expresar los objetos como nombres y las cualidades como verbos: el lenguaje no era más que la expresión consciente, por medio de sonidos, de las impresiones*

*recibidas por intermedio de los sentidos. En tales condiciones era imposible hablar de fenómenos como la mañana, la noche, la primavera o el invierno, sin atribuirles algún carácter individual, concreto, activo, en resumen, sin concederles algún carácter personal. Esos fenómenos no podían concebirse como simples poderes o fuerzas, sino como seres potentes. Siguiendo el hilo de las teorías de Müller, se comprende que los hombres de las épocas remotas hayan evocado y, por decirlo así, creado esas formas vivas de la naturaleza, dotadas de facultades humanas, o mejor dicho sobrehumanas, puesto que esos fenómenos eran superiores a las que provenían de los hombres... A medida que las palabras envejecían, que el sentido etimológico de los vocablos se adulteraba, el lenguaje perdía su transparencia y los nombres de las fuerzas naturales se convertían en nombres propios; desde ese momento comenzaron a aparecer los personajes míticos.*

*La trascendencia de esta teoría es notabilísima para la historia de las religiones: la divinidad no es más que un agregado debido a las transformaciones del lenguaje. Como dice el mismo Max Müller, el origen de los mitos debe buscarse únicamente en las deformaciones del lenguaje, y los nombres personales de seres divinos no son más que antiguos nombres comunes cuyo carácter primordial ha sido más o menos olvidado.*

*Pero Max Müller no es sólo el investigador que lleva a sus trabajos un caudal inmenso de saber y que penetra en los secretos más herméticos de las religiones orientales; es también un expositor elegante y flúido. Como Renan, posee una gracia innata, y sus obras no solamente destilan sabiduría, sino que se desprende de ellas ese aroma sutil que les comunica más duración que la ciencia misma. Así como Renan podía escribir los eruditos trabajos sobre las lenguas semíticas y las páginas aladas sobre* Ma soeur Henriette, *Max Müller elaboraba sus obras fundamentales y cincelaba poéticamente su* Deutsche Liebe. *Los lectores que se pongan en contacto con este autor, serán guiados por un expositor preciso y atraídos por un escritor de grandes méritos.*

*M. H. A.*

# CAPÍTULO PRIMERO

## LOS VEDAS O LIBROS SAGRADOS DE LOS BRAHMANES

*Lección dada en la Institución filosófica de Leeds*

He traído conmigo un volumen de mi edición del Veda, y no me sorprendería que fuese el primer ejemplar de tal obra que haya entrado nunca en esta gran ciudad industrial de Leeds. Confieso también que no estoy libre del escrúpulo de haber emprendido una tarea ingrata. ¿Conseguiré explicaros el interés que me inspira esa antigua colección de himnos sagrados, interés que jamás se ha debilitado durante veinte años, los mejores de mi vida, que he consagrado a la publicación de esta voluminosa obra? Es un resultado con el que no me atrevo a contar en modo alguno. Me han preguntado muchas veces: ¿Pero qué es el Veda? ¿Para qué publicarlo? ¿Qué podemos esperar aprender de un libro compuesto hace cerca de cuatro mil años, destinado desde el principio a una raza bárbara, a paganos, a salvajes, y que jamás ha sido publicado ni por los indios mismos, aun cuando todavía hoy hagan profesión de considerarlo como la autoridad soberana en todo lo que concierne a su religión, a su moral y a su filosofía? ¿Cabe suponer que en el siglo XIX, nosotros, habitantes de Inglaterra o de Europa, podamos descubrir en los antiguos cantos de los brahmanes alguna nueva luz que ilumine las cuestiones religiosas, morales o filosóficas en que nos ocupamos? Además, ¿es tan cierto que toda esa obra no haya sido forjada en tiempos más cercanos a nosotros? ¿Cómo demostrar que tenga títulos reales para esa gran antigüedad que se le atribuye en la India? Y si este punto no puede quedar establecido, ¿no es evidente que todo el trabajo que nos tomáramos para estudiar el Veda, no solamente sería tiempo perdido, sino que haría poco honor a nuestro discernimiento y a nuestro sentido crítico, y nos convertiría en la irrisión de los finos e inteligentes indios? He tenido que respon-

der a menudo a tales preguntas y a otras semejantes que se me han dirigido en muchas ocasiones, y varias de aquéllas me las he hecho a mí mismo antes de arriesgarme en una empresa tan temeraria como la publicación del Rig-Veda, así como la de su antiguo comentario. Y sin duda no me expongo a ningún riesgo de engañarme si supongo que muchos de los que me honran esta noche con su presencia han abrigado también sus dudas y sus temores del mismo género cuando fueron invitados a asistir a una lección «Sobre los Vedas o Libros sagrados de los brahmanes».

Voy, pues, a tratar, hasta donde esto me sea posible en los límites de una sola sesión, de responder a algunas de esas preguntas, de recoger ciertas de esas dudas, explicándoos por de pronto lo que es realmente el Veda, y en segundo lugar, cuál es su importancia, no solamente para los pueblos de la India, sino para nosotros mismos en Europa, y entre nosotros, no solamente para el orientalista, sino también para cualquiera que estudie la historia, la religión o la filosofía; para todo hombre que ha gustado una vez el encanto que se experimenta en remontar ese gran río del pensamiento humano sobre el cual flotamos, hasta las altas y lejanas regiones en que tiene sus fuentes; para todo corazón que pueda ser conmovido por lo que ha hecho latir en otro tiempo a millones de corazones humanos, llenándoles con sus esperanzas, con sus temores, con sus más nobles aspiraciones; para todos aquellos, en fin, que estudian a la humanidad, en el sentido más amplio y más profundo de esa palabra, tan grande y tan grave. Que examine los maravillosos triunfos del genio contemporáneo o los miserables fracasos de los pasados siglos, ningún hombre, celoso de este noble título, debe perder de vista lo que el hombre es, a qué imagen y a qué semejanza ha sido hecho. Que se preste oído a los gritos de los brujos encantadores de la Tartaria, a las odas de Píndaro, o a los cantos religiosos de Pablo Gerhard; que se contemple las pagodas de China, el Partenón de Atenas o la catedral de Colonia; que se lea los libros sagrados de los budhistas o de los judíos, o de los que adoran a Dios en espíritu y en verdad, se debe poder decir: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto.* Sí, debemos aprender a leer en la historia de la humanidad entera algo de nuestra propia historia. Cuando dirigimos nuestras miradas a nuestra vida pasada, cada uno de nosotros se detiene con particular contento en los primeros capítulos de la infancia y trata de encontrar en ellos el significado de muchos enigmas que le ofrecen los años que han seguido: así es muy natural que también el historiador examine con el más profundo interés los fragmentos que se han conservado desde la infancia de la raza humana. Por lo mismo que estos fragmentos son muy poco numerosos, tienen mayor precio, y me atrevo a decirlo aquí al comenzar y sin temor de contradicción, no existe ni un solo documento que nos conduzca a un período más primitivo, o si lo

preferís, más infantil en la historia del hombre que aquel a donde nos hace remontar el Veda. Así como la lengua del Veda, el sánscrito, es el tipo más antiguo del inglés moderno (porque el sánscrito y el inglés no son sino variedades de una sola y misma lengua), así también los pensamientos y sentimientos del Veda encierran, en realidad, los primeros gérmenes de este desarrollo intelectual, que liga nuestra generación, por una filiación ininterrumpida, a los abuelos de la raza aria, a los hombres cuyos palpitantes corazones entonaban, al salir y ponerse el sol, los cantos del Veda, esos cantos que les hablan de brillantes poderes residentes en el cielo que está sobre ellos, y de una vida futura, de la que gozarían cuando el sol de su vida presente se hubiera ocultado tras las nubes de la tarde. Esos hombres fueron los verdaderos abuelos de nuestra raza; y el Veda es el libro más antiguo en el que podemos estudiar los comienzos de nuestra lengua y de todo lo que afecta al lenguaje. Por nuestra naturaleza somos arios, indo-europeos, no semitas; nuestros parientes, nuestros hermanos por el espíritu, se encuentran en la India, en Persia, en Grecia, en Italia, en Francia, en Alemania; no en Mesopotamia, en Egipto o en Palestina. Este es un hecho que es preciso ver con claridad, y que es menester tenerle constantemente ante nuestros ojos si queremos comprender la importancia que tiene el Veda para nosotros, después de tres mil años transcurridos, y después de tantos y tantos cambios sobrevenidos en nuestra lengua, en nuestro pensamiento y en nuestra religión.

Cualquiera que fuese el valor intrínseco del Veda, aunque no contuviese sencillamente sino nombres de reyes, descripciones de batallas, fechas de hambres, todavía sería, por su sola antigüedad, el más venerable de los libros. ¿No se limita, poco más o menos, a indicaciones de este género todo lo que nos han enseñado los jeroglíficos egipcios o las inscripciones cuneiformes? En realidad, ¿de qué se compone la historia antigua del mundo hasta Ciro, es decir, hasta eso de la mitad del siglo VI antes de Jesucristo, sino de incompletas listas de dinastías egipcias, babilónicas y asirias? ¿Qué nos dicen sobre los pensamientos de los hombres las tabletas de Karnak, los palacios de Nínive, las estelas y los cilindros de Babilonia? Todo en ello es árido, todo en ello está muerto; en ninguna parte sorprendemos ni un suspiro, ni una sonrisa; en ninguna parte entrevemos a la humanidad. En ese vasto desierto de la historia antigua de Asia no hay más que un solo oasis, la historia del pueblo judío. Pues bien; el Veda es otro oasis del mismo género. Aquí igualmente llegamos a una capa en la que están depositados los sentimientos, las esperanzas, las alegrías y los temores de los hombres de otro tiempo, y donde tenemos con completa realidad ante nosotros la religión y el pensamiento antiguos. Muy poco se trata de reyes y de batallas en el Veda, y se encuentra en él apenas trazas de cuadro crono-

lógico de la historia. Pero seguramente los poetas valen más que los reyes; mejor es escuchar himnos y oraciones que los gritos de agonía de ejércitos destrozados; las verdades, aunque estén solamente entrevistas, tienen más valor que los vanos títulos de los déspotas egipcios o babilónicos. Difícil será decidir si el Veda es «el más antiguo de todos los libros», y si no es posible señalar a ciertas partes del Antiguo Testamento la misma fecha y hasta una fecha más remota que la de los más remotos himnos de los poetas de la India. Pero en el mundo ario, el Veda es indudablemente el más antiguo de los libros, y su conservación puede casi pasar por un milagro.

Hace cerca de veinte años que mi atención se fijó por primera vez en el Veda, mientras seguía en 1846 y 1847 el curso de Eugenio Burnouf en el Colegio de Francia. Buscaba yo entonces, como la mayor parte de los jóvenes en esa época de la vida, algún trabajo, y sin pesar concienzudamente las dificultades que hasta entonces habían impedido la publicación del Veda, resolví consagrar todo el tiempo de que disponía a reunir los materiales necesarios para semejante empresa. Había leído las principales obras de la literatura sánscrita más moderna, sin encontrar en ellas ninguna gran cosa que me pareciera ser más que curiosa. Pero dar una edición del Veda, es decir, de un monumento literario no publicado aún ni en Europa ni en la India, que ocupa en la historia de la literatura sánscrita el mismo lugar que el Antiguo Testamento en la historia de los judíos, o el Nuevo Testamento en la historia de la Europa moderna, o el Corán en la historia del mahometismo; que llena una laguna en la historia del espíritu humano y promete acercarnos a los primeros comienzos del pensamiento y del lenguaje más que ninguna otra obra de los siglos pasados, esto me pareció ser una empresa que no era completamente indigna de ocupar la vida de un hombre. Lo que a mis ojos añadía a este trabajo un atractivo más, era el haber sido emprendido algunos años antes por Federico Rosen, joven sabio alemán, muerto prematuramente en Inglaterra antes de haber acabado el primer libro del Rig-Veda, del que nadie parecía dispuesto a continuar la publicación. Me fue preciso por de pronto copiar no solamente el texto, sino el comentario del Rig-Veda, que llenarán, cuando esté terminada la impresión, seis gruesos volúmenes como el que ante mí tengo en este momento. El autor, o más bien el compilador de ese comentario, Sayana Akarga, vivía hacia el año 1400 después de Jesucristo; y el período en que vivieron los poetas del Rig-Veda, debemos colocarle entre los siglos XII y XV antes de la Era cristiana. Sin embargo, a través de esos tres mil años, una tradición apenas interrumpida liga los poemas originales del Veda con su comentario más moderno, y de esa tradición, más bien que de su cerebro, es de donde Sayana saca sus explicaciones de los textos sagrados. Numerosos manuscritos más o menos completos, más

o menos defectuosos de la obra clásica de Sayana, existían en lo que era entonces la Biblioteca real en París, en la Biblioteca de la Compañía de las Indias en Londres, y en la Biblioteca bodhleyena en Oxford. Pero mi tarea no se limitaba ni con mucho a copiar y coleccionar esos manuscritos. En el comentario de Sayana se citaban constantemente otros numerosos escritos, y era indispensable comprobar todas esas citas. Hube de empezar por copiar esas obras y por hacer por cada una de ellas un cuadro analítico, a fin de poder hallar todo pasaje a que pudiera aludirse en el gran comentario. Muchos de estos tratados han sido publicados desde entonces en Alemania y en Francia, pero hace veinte años eran aún inéditos. Mi trabajo avanzó necesariamente con lentitud, y muchas veces desesperé casi de poder llevarlo nunca a buen fin. Por último, venía la dificultad (y no era la menor) de saber quién querría encargarse de publicar una obra de seis mil páginas aproximadamente, todas en sánscrito, y de la que jamás se venderían probablemente cien ejemplares. Entretanto, vine a Inglaterra con objeto de recoger otros materiales en la Biblioteca bodhleyena y en la de la Compañía de las Indias; y gracias a las gestiones de mi generoso amigo el barón de Bunsen, así como las del célebre indianista Wilson, el Consejo de los Directores de la Compañía de las Indias concedió los fondos necesarios para imprimir una obra, que «merece de una manera particular»—dijeron en su carta—«la protección de la Compañía de las Indias, a causa de su conexión con la religión, la historia y la lengua primitivas de la gran masa de sus súbditos indios». Así, pues, se hizo necesario para mí fijar mi residencia en Inglaterra, que desde entonces se ha convertido en mi segunda patria. El primer volumen fué publicado en 1849, el segundo, en 1853, el tercero, en 1856; el cuarto, en 1862. Los materiales para los otros dos volúmenes están dispuestos, de suerte que, con que pueda tener únicamente bastante tiempo, no es dudoso de que dentro de poco la obra entera estará terminada.

Ahora, ocupémonos ante todo del nombre mismo del Veda. Esta palabra significa originariamente «conocimiento» o «ciencia», y el nombre fué dado por los brahmanes no a una sola obra, sino a todo el cuerpo de su más antigua literatura sagrada. Veda es la misma palabra que encontramos en el griego *vida* «yo sé» y en el inglés *wise* «sabio», *wisdom* «sabiduría» y *to wit* «saber». Se da esta palabra comúnmente a cuatro colecciones de himnos, que respectivamente se llaman el Rig-Veda, el Yagur-Veda, el Sama-Veda y el Atharva-Veda; pero para el estudio que nos proponemos, es decir, para el estudio del desarrollo más primitivo de las ideas religiosas en la India, el único Veda importante, el único verdadero, es el Rig-Veda.

Las otras colecciones llamadas también Vedas, pero que no merecen este nombre, como el Talmud no merece el nombre de

Biblia, se componen principalmente de extractos del Rig-Veda, así como de fórmulas para los sacrificios, para los prodigios y encantamientos. Muchas de estas fórmulas son indudablemente curiosas en extremo, pero lo probable es que no interesen jamás a nadie excepto a los indianistas de profesión.

El Yagur-Veda y el Sama-Veda pueden considerarse como libros de oraciones, arreglados según el orden de ciertos sacrificios, y destinados a ciertas clases de sacerdotes.

En la India debían tomar parte en los sacrificios más solemnes cuatro clases de sacerdotes.

1.ª Los sacerdotes oficiales, las acólitos encargados de los detalles materiales, a quienes incumbe principalmente preparar el terreno del sacrificio, arreglar el altar, inmolar las víctimas y hacer las libaciones;

2.ª Los coristas que cantan los himnos sagrados;

3.ª Los recitadores o lectores, que repiten ciertos himnos;

4.ª Los vigilantes u obispos, que observan e inspeccionan lo que hacen los demás sacerdotes, y los cuales deben estar familiarizados con todos los Vedas.

Las fórmulas y los versículos que deben ser recitados por la primera clase están contenidos en la Yagur-Veda-Sanhita.

Los himnos que deben ser cantados por la segunda clase están en la Sama-Veda-Sanhita.

El Atharva-Veda está destinado, según dicen, para el brahmán o vigilante, que tiene el deber de seguir atentamente todos los actos del sacrificio y reparar todos los errores que puedan cometerse.

Afortunadamente, los himnos que debían ser recitados por los sacerdotes de la tercera clase, no fueron incluídos en un manual para los sacrificios, sino que fueron conservados en una antigua colección de himnos, que contenía todo lo que se había salvado de la antigua poesía sagrada y popular, y que se parecía más bien a un libro de salmos que a un ritual. Esta colección se hizo para conservar los himnos mismos, y no en vista del ceremonial de los sacrificios.

Limitaré, pues, mis observaciones al Rig-veda, el cual, a los ojos del historiador, es el Veda por excelencia. Ese nombre significa el «veda de los himnos laudatorios», porque Rik, que se cambia en Rig ante la inicial suave de Veda, se deriva de una raíz que significa en sánscrito «celebrar».

En el Rig-Veda debemos todavía distinguir la colección original de los himnos o Mantras, llamada la Sanhita o la «colección», que no encierra más que composiciones poéticas y rimadas, y un cierto número de obras en prosa, llamadas Brahmanas y Sutras, que contienen indicaciones sobre los himnos que deben ser cantados o recitados en los sacrificios, sobre su sentido sagrado, sobre

sus autores supuestos, y otros asuntos del mismo género. Estas obras están también comprendidas bajo el nombre de Rig-Veda; pero aunque sean muy curiosas por sí mismas, pertenecen evidentemente a una época mucho más moderna, y no nos pueden ser sino de una mediana ayuda cuando queramos estudiar los comienzos de la vida religiosa en la India. Para este estudio no debemos contar en absoluto sino con los himnos, tales como los encontramos en la Sanhita o colección del Rig-Veda.

Ahora bien, esta colección se compone de diez libros y contiene un total de 1.028 himnos. En época tan remota como hacia el año 600 antes de Jesucristo, vemos que en las escuelas teológicas de la India se habían contado todos los versos, palabras y sílabas del Veda. El número de versos, según los tratados que se remontan a dicha fecha, varía entre 10.402 y 10.622; el de palabras es de 153.826; el de sílabas, de 432.000. Nuestros modernos manuscritos del Veda concuerdan tan exactamente como era de esperar con esas cifras, y con la descripción que esos antiguos tratados nos dan de cada himno, así como del metro en que está escrito, de la divinidad a que se dirige y del número de versos que contiene.

Digo nuestros modernos manuscritos, porque todos nuestros manuscritos son modernos y muy modernos. Pocos manuscritos sánscritos tienen más de cuatrocientos o quinientos años, porque ningún papel puede durar arriba de algunos siglos en el húmedo clima de la India. ¿Cómo entonces, me diréis naturalmente, se puede probar que los himnos originales fueron compuestos entre el año 1200 y el año 1500 antes de Jesucristo, si nuestros manuscritos no se remontan más que al siglo XIII ó XV de la era cristiana? No es cosa muy sencilla unir entre sí los dos extremos de ese abismo de cerca de tres mil años; pero todo lo que puedo decir, es que después de haber examinado con severa atención todas las objeciones que es posible hacer contra la fecha asignada a la composición de los himnos védicos, no encuentro que ninguna de ellas, por lo que he podido apreciar, debilite los títulos que ostentan esos poemas para la remota antigüedad que se les atribuye. Voy a tratar de explicar sobre qué especie de pruebas se fundan esos títulos.

Ya sabéis que no tenemos ningún manuscrito del Antiguo Testamento en hebreo al cual se pueda asignar una fecha mucho más antigua que el décimo siglo de la era cristiana; sin embargo, la versión de los Setenta bastaría por sí sola para probar que el Antiguo Testamento, bajo su forma actual, existía en manuscrito con anterioridad, por lo menos, al siglo tercero antes de nuestra era. Mediante una argumentación semejante, las obras que antes cité, y en las que nos encontramos con que los sabios indios que habían contado exactamente los himnos, versos, palabras y sílabas del Veda, quinientos o seiscientos años aproximadamente

antes de Jesucristo, nos garantizan que en esta fecha, por lo menos, existía ya el Veda tal como hoy lo vemos. Pero en las obras de esa época, el Veda no pasa solamente por un libro antiguo; se le considera ya como un libro sagrado; y, lo que es más aún, su lenguaje había dejado de ser comprendido por el pueblo. El lenguaje de la India había cambiado desde que fué compuesto el Veda, y se necesitaban sabios comentaristas, no solamente para explicar a los indios de entonces el verdadero sentido de sus himnos sagrados, sino también para enseñarles la verdadera pronunciación de los mismos. Más todavía. En ciertos tratados de exégesis, comprendidos comúnmente bajo el nombre de Sutras, y que son contemporáneos de las obras que nos dan las estadísticas citadas, si es que no son anteriores, no solamente están representados los antiguos himnos como de una autoridad sagrada, sino que esa otra clase de tratados, los Brahmanas, los cuales ocupan una posición intermedia entre los himnos y los Sutras, se encuentra elevada también a la dignidad de una literatura revelada. Estos Brahmanas, como recordaréis, son unos tratados en prosa, compuestos con el fin de dar aclaraciones acerca de los ritos sagrados y de los himnos que en ellos se emplean. Semejantes comentarios se producen únicamente cuando se comienza a sentir la necesidad de alguna explicación de la liturgia, así como de los himnos que deben recitarse durante determinados sacrificios; así nos encontramos con que en muchos casos los autores de los Brahmanas habían ya cesado de comprender el texto de los antiguos himnos en su sentido natural y gramatical, y proponían las explicaciones más absurdas de las diferentes ceremonias litúrgicas, las cuales, en su mayor parte, tuvieron en su origen, piadosamente pensando, una significación razonable. De esta manera, resulta evidente que el período durante el cual se compusieron los himnos, debió estar separado por varios siglos, por lo menos, del que dió nacimiento a los Brahmanas, para que los himnos tuvieran tiempo de hacerse ininteligibles y revestirse de un carácter sagrado. En segundo lugar, el período durante el cual se compusieron los Brahmanas, debió anteceder en varios siglos a la época en que vivieron los autores de los Sutras, para que la lengua tuviera tiempo de alterarse aún más, y con especialidad para que pudiera desarrollarse una nueva teología, la cual atribuía a los Brahmanas el mismo carácter excepcional y revelado que estos últimos atribuían a los himnos. Anteriormente, pues, al año 600 antes de nuestra era, época en que cada sílaba del Veda había sido ya contada, es preciso que haya habido, por lo menos, dos períodos de desenvolvimiento intelectual y literario, comprendiendo cada uno de ellos dos o tres siglos, y esto nos lleva al año 1100 o al 1200 antes de Jesucristo, como fecha menos remota en la que podamos suponer que pudo concluirse la colección de los himnos védicos. Además, el texto mismo de los himnos nos muestra que esa colección con-

tiene composiciones antiguas y composiciones modernas, los himnos de los hijos al lado de los de los padres y de los abuelos, de suerte que en manera alguna nos es posible colocar en fecha más reciente que el año 1200 o el 1500 antes de nuestra era, la composición original de esos poemas sencillos y primitivos, que son aún para el brahmán lo que es el Corán para el mahometano, el Antiguo Testamento para el judío, el Evangelio para el cristiano.

Sin embargo, tenemos pruebas más palpables todavía para demostrar que el Veda no es uno de esos libros que puede suponerse hayan sido forjados en época completamente moderna. Hiuen-thsang, peregrino budhista, que hizo un viaje desde la China a la India durante los años 629-645 después de Jesucristo, y que en su diario, traducido del chino al francés por Stanislas Julien, da los nombres de los cuatro Vedas; Hiuen-thsang, cita ciertas formas gramaticales particulares del sánscrito védico, y nos dice que en su tiempo los jóvenes brahmanes estaban dedicados por completo desde los siete a los treinta años, a aprender de memoria dichos textos sagrados. En la época en que Hiuen-thsang viajaba por la India, el budhismo se encontraba manifiestamente en decadencia. Pero el budhismo fué en su origen una reacción contra el brahmanismo, y principalmente contra los privilegios exclusivos que los brahmanes reivindicaban y que habían presentado desde el principio como fundados en sus libros revelados, los Vedas, y al abrigo, por esta razón, de todo ataque humano. El budhismo, cualquiera que haya sido la fecha de su nacimiento, llegó a ser el culto público de la India bajo Asoka, el Constantino indio, a mediados del siglo III antes de Jesucristo. Ese Asoka fué el tercer rey de una nueva dinastía fundada por Kandragupta, el célebre contemporáneo de Alejandro y Seleuco, hacia el año 315 antes de nuestra Era. La dinastía precedente había sido la de los Nandas, y bajo esta dinastía las tradiciones de los brahmanes colocan un cierto número de sabios distinguidos, cuyas investigaciones sobre el Veda poseemos todavía, como Sannaka, Katyayana, Asvalayana y otros. Sus obras y otras más, compuestas con el mismo fin e igual estilo, nos transportan aproximadamente al año 600 antes de la Era cristiana. Los escritos de este período, que se llama el período de los Sutras, fueron precedidos, como hemos visto, por otra clase de tratados, los Brahmanas, redactados en estilo muy prolijo y enojoso, y que contienen largas elucubraciones sobre los sacrificios y las funciones de las diversas clases de sacerdotes. Cada uno de los tres o cuatro Vedas, cada una de las tres o cuatro clases de sacerdotes, tiene sus propios Brahmanas y sus propios Sutras; y como los Brahmanas están presupuestos por los Sutras, mientras que ningún Sutra se encuentra nunca citado por los Brahmanas, claro es que el período de la literatura de los Brahmanas ha debido preceder al de la literatura de los Sutras. En los Brahmanas, divididos ellos mismos

en antiguos y modernos, se encuentran aún largas listas de maestros que transmitieron de memoria antiguos Brahmanas, o que compusieron nuevos; parece, pues, imposible que se hayan necesitado menos de dos siglos, desde el año 800 próximamente hasta el 600 antes de nuestra Era, para el desenvolvimiento de esa literatura. Pero antes que pudiera componerse un solo Brahmana, fué necesario, no solamente que hubiera ya una colección de himnos antiguos, como la de los libros del Rig-Veda, sino que estuviesen establecidas las tres o cuatro clases de sacerdotes; que los sacerdotes oficiantes y los coristas tuvieran sus ritos particulares, y que hasta esos Manuales hubiesen experimentado ciertos cambios, porque los Brahmanas presuponen textos diferentes (llamados sakhas) de cada uno de dichos Manuales, que se llaman la Iagur-veda-sanhita, la Sama-veda-sanhita y el Atharva-veda-sanhita. Para reunir las oraciones que debían recitar las diversas clases de sacerdotes, y añadir nuevos himnos y fórmulas que debían servir únicamente en los sacrificios, fué preciso un trabajo que se operó probablemente en el siglo IX antes de Jesucristo, y tres generaciones, por lo menos, debieron sucederse para hacer posible las diferentes variantes adoptadas en esos libros de oraciones por sectas diferentes, y que adquirieron una especie de autoridad sagrada antes de la composición de los más antiguos Brahmanas. Así, pues, si designamos los años transcurridos entre el 1000 y el 800 antes de Jesucristo como el período en que se hicieron esas colecciones, anteriormente al año 1000 debió desarrollarse libre y naturalmente lo que era entonces una poesía nacional y religiosa, y no todavía una poesía litúrgica. Lo que resulta imposible determinar es cuál haya sido la duración de ese remoto período. Por ahora nos basta con que podamos hacer remontar los himnos del Rig-Veda más allá del año 1000 antes de la Era cristiana.

En la cronología de esos tres períodos de la literatura védica, que suponemos sucedieron al período primitivo, en el que fueron compuestos los himnos sagrados, es menester de todo punto conceder una gran parte á la hipótesis, y proponemos estos cálculos más bien para solicitar la crítica que para que se acepten estas fechas sin ninguna discusión. A fin de descubrir la verdad, tenemos que ser sinceros nosotros mismos, y a los que señalan y enmiendan nuestros errores debemos prestarles tan buena acogida como a los que aprueban y confirman nuestros descubrimientos. Sin embargo, lo que parece constituir una sólida presunción en favor del carácter histórico de los tres períodos de la literatura védica, es la uniformidad de estilo que distingue las producciones de cada una de ellas. En la literatura moderna sucede que un solo y mismo autor cultiva a la vez géneros diferentes de prosa y poesía. Un Goethe escribe tragedias, comedias, sátiras, poesías líricas y prosa científica, pero en la literatura primitiva no vemos nada parecido. En ella el individuo figura mucho menos, y

el carácter particular del poeta desaparece en el carácter general del género de literatura a que pertenece. El descubrimiento de esas vastas capas literarias superpuestas regularmente, permite al historiador crítico asignar edades a las producciones literarias sucesivas de la India antigua. Sabemos que hubo en la historia de la literatura griega, el período de la epopeya, en el que en vano se buscarían poemas dramáticos ni obras en prosa; y en ese mismo período, nos es preciso llegar al final del siglo VIII antes de encontrar ejemplos de verdadera poesía elegíaca o yámbica. En tiempos más modernos, vemos que los Cantos de Gesta aparecen en Inglaterra a continuación de la conquista normanda, y que los Minnesänger nacen y mueren en Alemania con la dinastía suabia. De esta manera, pero con caracteres mucho más salientes todavía, se destaca en la antigua literatura de la India un período de creación poética, seguido de un período de colecciones e imitaciones, al que sucede otro de prosa teológica, que precede a su vez a un período de tratados científicos. Nuevas necesidades produjeron nuevas obras que respondían a esas necesidades, y nada nació ni pudo vivir, ya en prosa, ya en verso, sino aquello que tenía realmente razón de ser. Si las obras de los poetas, de los autores de colecciones, de los imitadores, de los teólogos y de los maestros que enseñaban en las escuelas estuviesen mezcladas entre sí; si los Brahmanas mencionasen a los Sutras, y los himnos contuviesen alusiones a los Brahmanas, entonces sería imposible casi reconstituir históricamente la literátura védica. Encontraríase uno naturalmente y con justicia, inclinado a dudar de la autenticidad de semejante amalgama literaria, y a considerarla como una obra completamente artificial. Pero si se quiere poner en duda la autenticidad del Veda, se necesita explicar cómo se han formado esas diversas capas de obras literarias superpuestas a la capa primitiva de la poesía de los Rishis. Si se sospecha que ha habido fabricación literaria, es menester probar por quién, en qué época y con qué objeto pudieron ser forjados los 1.000 himnos del Rig-Veda, y convertirse en la base de la vida religiosa, moral, política y literaria de los antiguos habitantes de la India.

La idea de una revelación, y entiendo más particularmente una revelación escrita, no es moderna ni peculiar del cristianismo. Buscaríamos en vano tal idea en la literatura de Grecia o en la de Roma, pero la literatura india está impregnada de ella desde el principio hasta el fin. No creo que en ningún país se haya elaborado tan minuciosamente como en la India la teoría de la revelación. En sánscrito el nombre de revelación es scruti, que significa «oída»; y este título distingue los himnos védicos, y posteriormente los Brahmanas, de todas las otras obras reconocidas como compuestas por los hombres, cualquiera que sea por otra parte su carácter de santidad y de autoridad para el espíritu indio. Las leyes de Manú, por ejemplo, según la teología brahmánica, no

pertenecen a la revelación: no forman parte de la scruti, sino únicamente de la smriti, que significa «recuerdo» o «tradición». Si se puede probar que esos textos, o cualquiera otra obra que haga ley, se encuentran en desacuerdo con un solo pasaje del Veda, su autoridad cae en descrédito inmediatamente. Según las ideas ortodoxas de los teólogos indios, no hay una sola línea de los Vedas que pueda atribuirse a un autor humano. De una manera o de otra, el Veda es obra de la Divinidad; y hasta aquellos que recibieron la revelación, o según la expresión india, que la han *visto*, pasan por haber sido no mortales ordinarios, sino seres elevados por encima de nuestra común autoridad, menos sujetos, por consiguiente, a engañarse al recibir la verdad revelada. Las doctrinas de los teólogos ortodoxos de la India acerca de la revelación, son mucho más minuciosas y refinadas que las de los defensores más ardientes de la inspiración verbal en Europa. El elemento humano, llamado en sánscrito *panrusheyatva*, está excluído con el mayor rigor de toda la literatura revelada; y como es un artículo de fe para los indios que el Veda existía en la mente de la Divinidad antes del origen del mundo, usan de un celo y una habilidad dignos de mejor causa para hallar explicaciones con que desembarazarse de las alusiones históricas bastante numerosas contenidas en el Veda.

Me apresuro, sin embargo, a añadir que nada hay en tales himnos que autorice teorías tan extravagantes. Con mucha frecuencia el autor declara que él o sus amigos han hecho tal himno para agradar a un dios; tal otro, como un obrero hace un carro (*Rv.* I, 130, 6; V, 2, 11), o un hermoso traje (*Rv.* V, 29, 15); además, que ha pergeñado su poema en su corazón y que lo ha conservado en su mente (*Rv.* I, 171, 2); que espera como recompensa el favor del dios que celebra (*Rv.* IV, 6, 21). Pero aunque los poetas del Veda ignoran completamente las teorías artificiales de la inspiración verbal, no dejan de tener alguna conciencia de influencias más elevadas: hablan también de sus himnos como dados por un dios (*devattam*, *Rv.* III, 37, 4). Un poeta dice (*Rv.* VI, 47, 10): «¡Oh dios (Indra), ten piedad de mí, dame el pan nuestro de cada día! Aguza mi espíritu como el filo del hierro. Dígnate aceptar cuanto yo pueda proferir ahora, suspirando por ti; haz que esté poseído de Dios». Otro recita por primera vez el himno célebre, Gayatri, que, sin embargo, fué, durante más de tres mil años, la oración diaria de todo brahmán, y la cual es aún repetida todas las mañanas por millones de piadosos adoradores: «Meditemos sobre la luz memorable del divino Creador: pueda él despertar nuestras inteligencias». Las sutiles teorías de la inspiración verbal, que encontramos en los tratados teológicos más modernos, son seguramente muy distintas de esa conciencia íntima, propia de los poetas primitivos que creían experimentar una influencia más alta, o recibir una ayuda divina, cuando dejaban ver por primera

vez esas sencillas palabras de oración, de alabanza, de acción de gracias. En realidad, esto no es más que otra manera de expresar ese profundo sentimiento de nuestra dependencia respecto de la Divinidad, de ese abandono absoluto que hacemos de nosotros mismos, sentimiento que han experimentado en mayor o menor grado todas las naciones, pero ninguna, a lo que creo, con mayor fuerza, con mayor constancia, que los pueblos indios. Esta frase: «Él es quien la ha hecho», para designar la oración por la cual el alma del poeta se descarga de su peso, no es más que una variante de esta otra frase: «Él es quien nos ha hecho», la cual es la nota fundamental de toda religión, sea antigua, sea moderna, sea natural, sea revelada.

No debo explicar más largamente hoy lo que es el Veda, porque tengo muchos deseos de mostraros, hasta donde me sea posible, cuál es, en mi concepto, la verdadera importancia del Veda para todos los que hacen un estudio de la historia, de la religión, de la humanidad.

En el estudio de la humanidad no puede haber asunto más profundamente interesante que el estudio de las diferentes formas que ha tomado la religión; y por preciosa que me parezca la ciencia del lenguaje, que nos ayuda a resolver algunos de los problemas más complicados de la inteligencia humana, declaro que no hay para mi espíritu estudio más absorbente que el de las religiones del mundo, o, si se quiere, de las diversas lenguas que el hombre ha empleado para hablar a su Creador, y de ese lenguaje que el Creador «en diversas épocas y de diversas maneras» ha hablado al hombre.

Para mí las grandes épocas de la historia del mundo no están señaladas por la fundación o la destrucción de los imperios, por la emigración de las razas ni por los cataclismos de las revoluciones. Todo esto no es más que la historia externa, compuesta de acontecimientos gigantescos e irresistibles a los ojos únicamente de aquellos que no saben ver más allá de las apariencias, ni penetrar bajo la superficie de las cosas. La verdadera historia del hombre es la historia de la religión, de esas vías maravillosas por las cuales han avanzado las diferentes familias de la raza humana hacia un conocimiento más verdadero y un amor de Dios más profundo. Es el fundamento sobre el que descansa toda la historia profana; es la luz, es el alma, es la vida de la historia, y sin ella toda historia sería, en verdad, bien profana.

Sobre este asunto hay excelentes obras en inglés, tales como el libro de Maurice, *Lecciones sobre las religiones del mundo*, o el de Hardwick, *El Cristo y los otros Maestros;* en alemán, entre otros muchos sabios tratados sobre los diferentes sistemas religiosos de Oriente y Occidente, basta citar *La Filosofía de la religión*, de Hegel. Pero en todas estas obras las religiones están tratadas, poco más o menos, como lo fueron las lenguas en el

siglo XVIII. Están clasificadas de una manera poco científica, ya con arreglo a las regiones diferentes, en las que han reinado, del mismo modo que en *Mitrídates*, de Adelung, encontráis divididas las lenguas en lenguas europeas, lenguas africanas, lenguas americanas, lenguas asiáticas, etc.; ya según su edad, como en otro tiempo se distinguían las lenguas en antiguas y modernas; ya según su dignidad respectiva, como se hablaba de lengua sagrada y lenguas profanas, de lenguas clásicas y lenguas vulgares. Ahora bien; ya sabéis que la ciencia del lenguaje ha hecho prevalecer un sistema de clasificación completamente diferente, y que la filología comparada rechaza de una manera absoluta toda distribución de las lenguas hecha con arreglo al lugar en que se han hablado, según su edad o conforme a su grado de cultura. En nuestros días las lenguas están clasificadas genealógicamente, según su parentesco real entre ellas; y los idiomas más importantes de Asia, Europa y África, es decir, de esa parte del globo que ha sido el escenario de lo que llamamos la historia del hombre, se han agrupado juntos, de manera que compongan tres grandes divisiones: la familia aria o indo-europea, la familia semítica, y la clase turania. Según esta división, como ya sabéis, el inglés, todas las lenguas teutónicas del Continente, el persa, el sánscrito, el céltico, el eslavo, el griego, el latín y sus retoños modernos, no son más que otras tantas variedades de un tipo común de lenguaje; y el sánscrito, el antiguo idioma del Veda, no es más distinto del griego de Homero, o del gótico de Ulfilas, o del anglosajón de Alfredo, que el francés del italiano. Todas estas lenguas reunidas forman una sola gran familia, en la que cada miembro tiene ciertos rasgos en común con todos los otros, y se distingue de todos ellos al mismo tiempo por ciertos caracteres que le son propios. Otro tanto podemos decir de la familia semítica, cuyos miembros más importantes son el hebreo del Antiguo Testamento, el árabe del Corán, y los antiguos idiomas en los cuales están compuestas las inscripciones que se encuentran en los monumentos de Fenicia, Cartago, Babilonia y Asiria. Estas lenguas reunidas forman también una familia compacta, y difieren enteramente de la otra familia, que, como ya hemos dicho, se llama aria o indo-europea. El tercer grupo de lenguas, porque no se le puede llamar familia, comprende el resto de los principales idiomas de Asia, y cuenta entre sus principales miembros el tongus, el mongol, el turco, el samoyedo y el finés, así como los dialectos de Siam, de las islas Malasias, del Tibet y de la India Meridional. Por último, y aparte, se encuentra el chino, lengua monosilábica, único representante de la primera edad y del estado primitivo que ha debido atravesar el lenguaje.

Ahora bien, estoy persuadido de que la misma clasificación que ha introducido en la historia de las lenguas un orden nuevo y natural y arrojado sobre el desenvolvimiento del lenguaje luces

que jamás se habían entrevisto en los tiempos pasados, será aplicable a un estudio científico de las religiones. Hoy no hablaré de las religiones de los semitas, turanios ni chinos, y limitaré mis observaciones a las religiones de la familia aria.

Estas religiones, aunque más importantes en la historia antigua del mundo, por cuanto han sido las religiones de los griegos y de los romanos, de nuestros antepasados teutónicos, de los celtas y de los eslavos, tienen, sin embargo, hoy mismo grandísima importancia. Porque aun cuando ya no hay adoradores de Zeus, Júpiter, Wadan, Esus, ni Perkunas, los que profesan las dos religiones de origen ario que sobreviven todavía, el brahmanismo y el budhismo, ofrecen una considerable mayoría cuando están juntos, sobre todas las demás comuniones religiosas. De la población entera del globo,

31,2 por 100 son budhistas,
13,4 por 100 son brahmanistas,

44,6

lo que nos da un 44 por 100 para lo que se puede llamar las religiones arias vivientes. De los 56 por 100 que restan, 15,7 por 100 son mahometanos, 30,7 por 100 son cristianos, 8,7 por 100 son paganos, que practican cultos muy diversos, y únicamente 0,3 por 100 son judíos.

Del mismo modo que el estudio científico de las lenguas arias se ha hecho posible únicamente después del descubrimiento del sánscrito, así también comenzó una nueva era para el estudio científico de la religión aria desde el día en que se pudo leer el Veda. El conocimiento del sánscrito ha sacado a luz los documentos religiosos de las religiones, los libros sagrados de los brahmanes, los de los magos, sectarios de Zoroastro y los de los budhistas. Hace cincuenta años, estas tres colecciones de monumentos sagrados eran casi completamente desconocidas; su existencia misma estaba puesta en duda; no había un solo sabio que hubiese podido traducir una línea del Veda, del Zend-Avesta o de Tripitaka búdhicos. Después se han publicado y descifrado en gran parte estos libros canónicos de las religiones más antiguas y más importantes de la raza aria, y comenzamos a ver un progreso natural y casi una necesidad lógica en el desarrollo de esos tres sistemas religiosos. La forma más antigua, la más primitiva de la fe aria encuentra su expresión en el Veda. El Zend-Avesta nos representa, tanto en su lengua como en sus pensamientos, una rama separada del tallo más antiguo, una oposición más o menos consciente al culto de las deidades de la naturaleza, tales como se encuentran adoradas en el Veda, y una aspiración a un dios más espiritual, a un dios supremo y moral, como el que Zoroastro

proclamó bajo el nombre de Ahuramazda u Ormuz. El budhismo, por fin, produce un señalado cisma, entabla una lucha abierta contra la religión establecida de los brahmanes, niega la divinidad de los dioses védicos y proclama nuevas doctrinas filosóficas y sociales.

Así, pues, sin el Veda, ni las reformas de Zoroastro ni las nuevas enseñanzas de Budha hubieran sido inteligibles para nosotros. No conoceríamos lo que había detrás de ellos, ni qué fuerzas impulsaron a Zoroastro y Budha a fundar nuevas religiones, nos sería imposible determinar lo que estos reformadores recibieron de sus predecesores, lo que destruyeron y lo que crearon. Coged una palabra de la fraseología religiosa de esos tres sistemas. En el Veda los dioses se llaman Deva. Esta palabra en sánscrito significa «brillante», pues el esplendor o la luz era uno de los atributos más generales pertenecientes en común a las diferentes manifestaciones de la Divinidad, que es invocada en el Veda bajo el nombre de Sol, Cielo, Fuego, Aurora o Tempestad. Podemos ver cómo, en el espíritu de los poetas del Veda, Deva, después de haber significado «brillante», pasó gradualmente a tomar el sentido de «divino». En el Zend-Avesta la palabra daeva significa «espíritu malo». Muchos dioses védicos, con Indra a la cabeza, fueron rebajados al rango de daevas, para dejar puesto a Ahuramazda «el espíritu sabio», dios supremo de los zoroastrianos. En su profesión de fe el sectario de Zoroastro declara: «Ceso de ser adorador de los daevas». En el budhismo, nos encontramos con que esos antiguos Devas, Indra y los demás, se han convertido sencillamente en seres legendarios y se enseñan en los espectáculos populares, como servidores de Budha, como trasgos o héroes fabulosos; pero ya no eran adorados ni siquiera temidos por hombres para quienes el nombre de Deva había perdido hasta el último vestigio de su significación original. Así este solo nombre de Deva marca las relaciones recíprocas de estas tres religiones. Pero hay más. La misma palabra Deva es el latín *deus*, y nos transporta a esa fuente común del lenguaje y de la religión, situada más allá de las alturas del Olimpo védico, y de la cual, tanto los romanos como los indios, han sacado los nombres de sus divinidades y los elementos de su lengua, así como los de su religión.

En el cuadro de las religiones de la raza aria, el Veda, por su lenguaje y por sus pensamientos, es como el fondo lejano cuya existencia presentían todos los observadores concienzudos, pero sin poder restablecerlo con ayuda de simples conjeturas, tales como se podían hacer en otro tiempo. ¿De qué manera llegaron los persas a adorar a Ormuz, y los budhistas a protestar contra los templos y los sacrificios? ¿Cómo Ceres y los dioses del Olimpo se elevaron al rango que ocupan en el espíritu de Homero, y cómo seres tales como Júpiter y Marte pudieron ser objeto del culto del campesino italiota? Son estas otras tantas preguntas que suministra-

ban en otro tiempo materia a interminables especulaciones, sin que tuviesen ningún fundamento; y estas cuestiones pueden ser resueltas hoy por un simple estudio de los himnos del Veda. La religión del Veda no es la fuente de todas las otras religiones del mundo ario, como la lengua sánscrita no es madre de todas las lenguas arias. La lengua sánscrita, en su relación con el griego y el latín, no es una madre, sino una hermana mayor; es el depósito más antiguo del lenguaje ario, como el Veda es el depósito más antiguo de la fe aria. Pero la religión y la mitología naciente del Veda poseen esa sencillez y esa transparencia que distinguen la gramática sánscrita de las gramáticas griega, latina o alemana. Podemos ver nacer en el Veda ideas y expresiones, que no volvemos a encontrar en Persia, en Grecia y en Roma, sino llegada a un entero desarrollo, o sufriendo ya una profunda y rápida alteración. Cuando estudiamos los poemas védicos, damos un paso más para acercarnos a esa fuente lejana del pensamiento religioso y del lenguaje, la cual ha alimentado los grandes ríos nacionales de Persia, Grecia, Roma y Germania; y comenzamos a ver claramente lo que jamás debiera haber sido puesto en duda, que no hay religión ni Dios, o, como San Agustín decía: «que no hay religión falsa que no contenga algunos elementos de verdad».

No quisiera, con lo que acabo de decir, haceros concebir esperanzas engañadoras acerca del valor de esos antiguos himnos del Veda y el carácter de esa religión, de la que nos indican más bien que contienen una exacta descripción. Es casi imposible hacerse una idea bastante elevada de la importancia histórica del Veda, y muchos autores han exagerado singularmente el mérito intrínseco, y la belleza o elevación de sentimientos que allí se expresan. Muchos de esos himnos védicos degeneran en puerilidades excesivas; son enojosos y están llenos de ideas comunes y vulgares. Pídese en ellos constantemente a los dioses que protejan a sus adoradores, que les provean de alimento, de ricos rebaños, de una familia numerosa y una larga vida; á cambio de estos dones, les prometen cantar alabanzas y ofrecerles sacrificios diarios, o en determinadas estaciones del año. Pero escondidas en ese montón de cosas sin valor, se encuentran piedras preciosas. Solamente que para que podamos estimarlas en su valor, debemos tratar de despojarnos de las opiniones generalmente recibidas acerca del politeísmo, y que repugnan tanto a los instintos de nuestra alma y hasta a los de nuestra inteligencia. Es indudable que, si se han de emplear términos técnicos, la religión del Veda es el politeísmo, no el monoteísmo. Se invoca a los dioses bajo nombres diferentes, unos claros e inteligibles, como Agni «el fuego», Surga «el sol», Ushas «la aurora», Maruts «las tempestades», Phritivi «la tierra», Ap «las aguas», Nadi «los ríos», mientras que otros, como Varuna, Mitra, Indra, se han convertido en nombres propios, de los que no vemos más que oscuramente la aplicación original a los grandes

espectáculos de la Naturaleza, el cielo, el sol, el día. Pero siempre que se invoca a uno de esos dioses individuales, no se le concibe como limitado en un poder por los otros dioses, ni como superior e inferior en dignidad a ninguno de ellos. En el espíritu del que ruega, cada dios vale por todos los dioses. En el momento de su oración, el fiel siente en su corazón que aquel a quien se dirige es una divinidad real, suprema y absoluta, y no tiene ninguna idea de esas limitaciones que la pluralidad de dioses nos parece que debe imponer necesariamente a cada divinidad particular. Todos los otros dioses desaparecen en aquel instante a los ojos del poeta, y únicamente el que debe atender al ruego aparece con resplandor brillante ante el espíritu de los adoradores. En un himno atribuído a Manú, dice el poeta: «Entre vosotros, oh dioses, no hay ninguno que sea pequeño, ninguno que sea joven: todos sois grandes en verdad». Y en esto estriba la nota fundamental de la religión aria antigua. Sin embargo, sería fácil hallar, en los numerosos himnos del Veda, pasajes en los que casi toda divinidad importante está representada como suprema y absoluta. Así en un himno, Agni (el fuego), es llamado «el amo del universo», «el señor de los hombres», «el rey sabio, el padre, el hermano, el hijo, el amigo del hombre»; y hasta todos los poderes y todos los nombres de los otros dioses se le atribuyen expresamente a Agni. Pero aun cuando Agni sea así elevado a tal altura, nada se dice que pueda atacar el carácter divino de los otros dioses. Otro himno nos describe a Indra como el mayor de todos: «Los dioses—dice—no llegan hasta ti, oh Indra, ni los hombres; aventajas en fuerza a todas las criaturas». Otro dios, Soma, es llamado «el rey del mundo, el rey del cielo y de la tierra, el vencedor de todo». ¡Y qué más podría decir el lenguaje humano, al tratar de expresar la idea de un poder divino y supremo, que lo que dice otro poeta dirigiéndose a Varuna: «¡Tú eres el señor de todo, del cielo y de la tierra; tú eres el rey de todos, de los que son dioses y de los que son hombres!»

Seguramente no es esto lo que comúnmente se entiende por politeísmo. Sin embargo, sería igualmente falso dar a esta religión el nombre de monoteísmo, y si me fuera absolutamente preciso crear una denominación para caracterizarla, propondría la de *catenoteísmo*. Cierto es que vislumbramos aquí y allá en el Veda el sentimiento íntimo de que todos los dioses no son más que nombres diferentes de una sola y misma divinidad; pero falta mucho para que esto sea la regla general. Un poeta, por ejemplo, dice (*Rv.* I, 164, 46): «Se le llama Indra, Mitra, Varuna, Agni; luego es el celeste Garutmat de hermosas alas. Al que es *uno*, los sabios le llaman de diversas maneras: le llaman Agni, Iama, Matarisvan». Y además (*Rv.* X, 114, 5) leemos: «Aun cuando el que lleva las hermosas alas es uno, los sabios poetas le hacen múltiple por los nombres».

Voy a leeros algunos versos védicos, en los cuales predomina

el sentimiento religioso, y en los que percibimos un impulso del alma hacia la verdad, y hacia el verdadero Dios, que aún no está determinado por ningún nombre ni por tradición alguna (*Rv.* X, 121).

1. En el principio se elevó el niño resplandeciente como el oro; era el único señor nacido de todo lo que existe. Ha criado el cielo y la tierra. ¿Quién es el dios al que hemos de ofrecer nuestro sacrificio?

2. El que da la vida, el que da la fuerza; aquel cuyo mando soñaron todos los dioses brillantes; cuya sombra es la inmortalidad, cuya sombra es la muerte. ¿Quién es el dios al que hemos de ofrecer nuestro sacrificio?

3. El que por su poder es el único rey del mundo que alienta y se despierta; el que gobierna todo, a los hombres y a las bestias. ¿Quién es el dios al que hemos de ofrecer nuestro sacrificio?

4. Aquel cuya grandeza proclaman esas montañas nevadas, el mar y el lejano río; aquel al que pertenecen esas regiones como si fueran sus dos brazos. ¿Quién es el dios al que hemos de ofrecer nuestro sacrificio?

5. Aquel por quien el cielo se hizo brillante y la tierra sólida; aquel por quien el cielo, el más alto de los cielos, fué establecido; el que ha medido la luz en el aire. ¿Quién es el dios al que hemos de ofrecer nuestro sacrificio?

6. Aquel que el cielo y la tierra, consolidados por su voluntad, soñaron, temblando interiormente; aquel sobre quien luce el sol naciente. ¿Quién es el dios al que hemos de ofrecer nuestro sacrificio?

7. Del lugar a donde han marchado las grandes nubes que contienen la lluvia, en donde han depositado la semilla y encendido el fuego, de allí se ha elevado el que es la sola vida de los dioses brillantes. ¿Quién es el dios al que hemos de ofrecer nuestro sacrificio?

8. Aquel que por su poder ha mirado por encima las nubes cargadas de lluvia, las nubes que han dado la fuerza y encendido el sacrificio; aquel que sólo es dios por encima de todos los dioses. ¿Quién es el dios al que hemos de ofrecer nuestro sacrificio?

9. Que le plugа no destruirnos, a Él el creador de la tierra, o Él, el justo que ha creado el cielo; también ha creado las bulliciosas y poderosas aguas. ¿Quién es el dios al que hemos de ofrecer nuestro sacrificio?

Citaré ahora algunas muestras de himnos dirigidos a divinidades individuales, cuyos nombres se han convertido en los centros del pensamiento religioso, de las tradiciones y de las leyendas, y que como Júpiter, Apolo, Marte o Minerva, no son ya simples gérmenes, sino formas del pensamiento y del lenguaje primitivos, llegadas a su completo desarrollo.

HIMNO A INDRA (*Rv. I*, 53)

1. ¡Guardad un religioso silencio! Ofrecemos alabanzas al gran Indra en la casa del sacrificador. ¿Encuentra él tesoros para los que son como hombres adormecidos? Los que son generosos y liberales no hacen ningún caso de las míseras alabanzas.

2. Tú eres, oh Indra, quien da caballos, quien da vacas, quien da grano: tú eres el amo poderoso de la riqueza, el venerable guía del hombre, que no engaña ningún deseo, un amigo para los amigos:—a él dirigimos este canto.

3. Oh poderoso Indra, que realizas poderosas empresas, dios brillantísimo; todas estas riquezas que nos rodean son conocidas como de tu pertenencia: toma una parte de ellas, oh vencedor; tráela aquí. No te niegues a colmar los deseos del adorador que a ti suspira.

4. En estos días nos eres propicio, y en estas noches, alejando al enemigo de nuestras vacas y de nuestra yeguada. Haciendo pedazos al demonio noche tras noche con la ayuda de Indra, regocijémonos en la abundancia, libres de los que nos odiaban.

5. Podamos regocijarnos, oh Indra, en la posesión de los tesoros y la abundancia, así como de la riqueza que da la felicidad y la magnificencia. Regocijémonos en la bendición de los dioses, la cual multiplica nuestros hijos y nos da vacas y caballos.

6. Estas bebidas te han inspirado, oh señor de los bravos. Estas libaciones han sido tu fuerza en las batallas, cuando, en favor del poeta, el sacrificador, heriste con tu brazo irresistible miríadas de enemigos.

7. De combate en combate avanzas valientemente, de villa en villa destruyes todo con tu poder, cuando, oh Indra, con Nami por aliado, derribaste de lejos al engañador Namuki.

8. Tú has matado a Karanga y Parnaya con la más brillante lanza de Atithigva. Sin ningún auxiliar has destruído las cien villas de Vangrida, que estaban asediadas por Rigisvan.

9. Con la rueda de tu carro has derribado a los veinte reyes de los hombres que habían atacado a Susravas, que se encontraba sin aliado, y has abatido gloriosamente las sesenta mil noventa y nueve fortalezas.

10. Oh Indra, tú fuiste en ayuda de Susravas con tus socorros, y de Turvayana con tu protección. Has hecho de Kutsa, Antithigva y Ayulos, súbditos de aquel poderoso y joven rey.

11. Nosotros, que en lo venidero, protegidos por los dioses, deseamos ser tus amigos más favorecidos, te alabaremos, obteniendo de ti hijos, y gozando en adelante de una larga vida.

Voy ahora a citar uno de los numerosos himnos dirigidos a

Agni, en su calidad de dios del fuego. En estos himnos no se considera solamente el fuego como un elemento poderoso, sino que se tiene también presente el fuego del hogar doméstico y del altar, al guardián de la casa, al ministro del sacrificio, al mensajero entre los dioses y los hombres.

### HIMNO A AGNI (*Rv. II*, 6)

1. Agni, acepta este leño que te ofrezco; recibe mi homenaje; presta à mis cantos un oído atento.
2. ¡Pudiéramos, Agni, honrarte con este leño, oh hijo lleno de fuerza, vencedor de los caballos, y con este himno, oh tú que eres de ilustre nacimiento!
3. ¡Pudiéramos nosotros que somos tus servidores, honrarte con nuestros cantos, oh tú, que concedes las riquezas, que gustas de los cantos y te complaces en la riqueza!
4. ¡Oh tú que posees y das los tesoros, sé sabio y poderoso; arroja lejos de nosotros a los enemigos!
5. Nos da la lluvia de lo alto del cielo, nos da la fuerza inatacable, y la abundancia sin límites.
6. Oh tú el más joven de los dioses, que les sirves de mensajero y que les invocas, dios dignísimo de nuestro culto, ven al canto de nuestro himno, hacia el que te adora y suspira por tu ayuda.
7. Porque, oh dios de sabiduría, tú caminas sabiamente entre esas dos creaciones (el cielo y la tierra, los dioses y los hombres), como un mensajero amigo entre dos cabañas.
8. Tú eres sabio, y tú has sido satisfecho: oh inteligente Agni, realiza el sacrificio sin interrupción, ven a sentarte sobre esta hierba sagrada.

El himno siguiente, que es en parte un canto de alabanza y en parte una súplica, se dirige a los Maruts o Rudras, los dioses de la tempestad.

### HIMNO A LOS MARUTS (*Rv.* I, 39).

1. Cuando de muy lejos lanzáis así todo vuestro poder, como un soplo de fuego, ¿cuál es el hombre cuya sabiduría, cuya piadosa intención os atrae? ¿Hacia quién vais, hacia quién, oh vosotros que conmovéis la tierra?
2. Que vuestras armas sean fuetres para atacar, fuertes

también para resistir. ¡Pudierais tener la fuerza más gloriosa, no la del mortal engañador!

3. Cuando derribáis lo que es sólido, oh hombres, y os lleváis en un torbellino lo que es pesado, pasáis entre los árboles de la tierra, entre las hendiduras de las rocas.

4. No se os conoce verdadero enemigo en el cielo ni en la tierra, oh vosotros que sepultáis a vuestros adversarios. ¡Que podáis tener, así como vuestra raza, oh Rudras, la fuerza de desafiar en este momento mismo a todos los que se oponen a vosotros!

5. Hacen temblar a las rocas, desgarran a los reyes de la selva. Llegad, oh dioses Maruts, como atacados de frenesí, con toda vuestra compañía.

6. En vuestros carros habéis enganchado gamos mosqueados; un ciervo salvaje marcha a la cabeza. La tierra misma ha escuchado vuestra llegada, y los hombres se han sobrecogido de espanto.

7. Oh Rudras, deseamos vuestro pronto socorro para nuestra raza. Venid ahora en nuestra ayuda, como lo habéis hecho en otro tiempo en favor del tembloroso Kanva.

8. A cualquier demonio que nos ataque, suscitado por vosotros o por mortales, arrojadle lejos de nosotros con vuestro poder, con vuestra fuerza, con vuestra ayuda.

9. Porque, dioses sabios y dignos de nuestros sacrificios, vosotros habéis amparado a Kanva con toda vuestra protección. Venid a nosotros, oh Maruts, con todos vuestros socorros, con tanta presteza como los relámpagos vienen tras la lluvia.

10. Dioses bienhechores y generosos, poseéis toda fuerza, todo poder, oh vosotros que conmovéis la tierra. Oh Maruts, contra el orgulloso enemigo de los poetas, enviadnos un enemigo, como una flecha.

He aquí ahora una simple oración dirigida a la Aurora.

### HIMNO A USHAS (*Rv.* VII, 77).

1. Brilla para nosotros, semejante a una esposa joven, despertando a todos los seres vivientes para que marchen a sus trabajos. Cuando debe encenderse el fuego por los hombres, ella hace la luz disipando las tinieblas.

2. Se ha levantado, extendiéndose a lo lejos, y avanzando por todas partes. Ha aumentado en esplendor, llevando su brillante ropaje. Madre de las vacas (las mañanas), conductora de los días, ha aparecido resplandeciente como el oro, hermosa de contemplar.

3. La afortunada diosa, que conduce (al que es) al ojo de

los dioses, que trae la blanca y hermosa yegua (del sol), la Aurora ha sido vista, revelada por sus rayos, con sus brillantes tesoros; sigue a todos.

4. ¡Oh tú que eres una bendición para aquellos a quienes te acercas, arroja lejos de nosotros a los que nos son hostiles: haz que tengamos vastos pastos, dadnos la seguridad! Dispersa los enemigos, trae grandes bienes. ¡Haz que nazca la riqueza para el adorador, oh poderosa Aurora!

5. Haz lucir para nosotros tus mejores rayos, oh brillante Aurora, tú que prolongas nuestra vida, que eres amada de todos, que nos das el alimento, y riquezas en vacas, en caballos y en carros.

6. Oh hija del cielo, Aurora, tú que eres de ilustre nacimiento y a quien los vasishthas celebran con sus cantos, dadnos grandes y vastos bienes. Vosotros todos, oh dioses, protegednos, derramad sobre nosotros vuestras bendiciones.

Preciso es ahora que me limite a daros extractos más cortos, a fin de poder demostraros que todos los principales elementos de la verdadera religión se encuentran en el Veda. Os recuerdo una vez más que el Veda contiene muchas puerilidades y futilidades, pero muy pocos pensamientos reprensibles y malos. Algunos de sus poetas atribuyen a los dioses sentimientos y pasiones indignas de la Divinidad, como la cólera, la venganza, y el placer que experimentan con los sacrificios materiales. Representan también a la naturaleza humana como sumida en el egoísmo, y ávida con exceso de los bienes de este mundo. Muchos de esos himnos son completamente insignificantes e insípidos, y nos es preciso buscar con paciencia, antes de encontrar aquí y allí sentimientos que vengan de las profundidades del alma, y oraciones a las que podamos unirnos nosotros mismos. Tales pasajes existen sin embargo, y son los verdaderamente importantes, porque señalan los puntos más elevados a los cuales haya llegado la vida religiosa de los poetas de la India antigua: sobre estos puntos voy ahora a llamar vuestra atención.

En primer lugar, la religión del Veda no conoce ídolos. El culto de los ídolos en la India es de formación secundaria; ha sido una corrupción ulterior del culto más primitivo de las deidades incorpóreas.

Los dioses del Veda están concebidos como inmortales; los pasajes en los que se encuentra mencionado el nacimiento de ciertos dioses tienen un sentido físico. Se refieren al nacimiento del día, al nacer del sol, al regreso de la primavera.

Los dioses están considerados como residentes en el cielo, aunque a varios de entre ellos, Agni, por ejemplo, se les repre-

sente como viviendo en medio de los hombres, o como acercándose al sacrificio y escuchando los himnos de sus adoradores.

En el Veda encontramos la creencia de que el cielo y la tierra han sido hechos o consolidados por ciertos dioses.

Las teorías sabiamente elaboradas para explicar la creación, las cuales abundan en las obras posteriores, los Brahmanas, no se encuentran en los himnos. Pero hallamos en los Vedas pasajes como los siguientes:

«Agni ha sostenido el cielo, ha afianzado el cielo con palabras de verdad». (*Rv.* I, 67, 3).

«Varuna ha separado los vastos firmamentos; ha elevado muy en alto los cielos brillantes y magníficos; ha extendido separadamente el cielo estrellado y la tierra». (*Rv.* VII, 86, 1).

Más a menudo, sin embargo, los poetas confiesan su ignorancia del principio de todas las cosas, y uno de ellos exclama:

«¿Quién ha visto al que nació primero? ¿Dónde están la vida, la sangre, el alma del mundo? ¿Quién ha ido a informarse de esto cerca de alguno que lo supiera?» (*Rv.* I, 164, 4.)

Y también leemos: (*Rv.* X, 81, 4):

«¿Cuál fue el bosque, cuál fue el árbol de que se formaron el cielo y la tierra? Oh, sabios, haceos esta pregunta en vuestro espíritu: ¿Qué es lo que le llevaba cuando él sostenía los mundos?»

Llego ahora a un asunto más importante. Encontramos en el Veda lo que pocas personas hubieran creído encontrar, a saber, estas dos ideas que parecen tan contradictorias a nuestra inteligencia, y que tan fácil es, sin embargo, conciliar para todo corazón humano: Dios ha establecido las leyes eternas del bien y del mal, castiga el pecado y recompensa la virtud, y, sin embargo, el mismo Dios está dispuesto a perdonar; es justo, y sin embargo misericordioso; es un juez, y al mismo tiempo un padre. Considerad, por ejemplo, los versos siguientes (*Rv.* I, 41, 4): «El camino es fácil y sin espinas para el que hace bien».

Y además (*Rv.* I, 41, 9): «Que el hombre tema a quien tiene los cuatro dados, antes de que los eche (es decir, a Dios, que tiene en sus manos los destinos de los hombres); que nadie se complazca en palabras malas».

Ahora servíos escuchar los himnos siguientes, y representaos los únicos sentimientos que han podido inspirarlos.

### HIMNO A VARUNA (*Rv.* VII, 89).

1. Haz que no entre aún, oh Varuna, en la casa de arcilla: ¡ten piedad de mí, dios todopoderoso, ten piedad de mí!
2. Si marcho temblando, como una nube arrojada por el viento, ¡ten piedad de mí, dios todopoderoso, ten piedad de mí!

3. Es por falta de fuerza, oh dios fuerte y esplendoroso, si yo me he extraviado; ¡ten piedad de mí, dios todopoderoso, ten piedad de mí!

4. La sed ha venido a asaltar al adorador, aunque estuviese en mitad de las aguas; ¡ten piedad de mí, dios todopoderoso, ten piedad de mí!

5. Siempre que los hombres cometamos una ofensa ante la corte celestial, siempre que violemos la ley por inadvertencia, no nos castigues, oh dios, por esa ofensa.

He aquí otro *(Rv.* VII, 86):

1. Sabias y grandes son las obras de aquel que ha separado los vastos firmamentos (el cielo y la tierra). Ha elevado bien en alto los cielos brillantes y magníficos; ha extendido separadamente el cielo estrellado y la tierra.

2. ¿Acaso me digo esto a mí mismo? ¿Cómo podrá llegar hasta Varuna? ¿Querrá aceptar mi ofrenda sin desagrado? ¿Cuándo, estando mi espíritu tranquilo, veré su cólera apagada?

3. Me dirijo (hacia todos lados), oh Varuna, deseoso de conocer mi pecado. Voy a interrogar a los sabios. Los sabios me dicen todos lo mismo: Es Varuna el que está irritado contra ti.

4. ¿Es por un pecado de otro tiempo, oh Varuna, por el que deseas destruir a tu amigo, que canta siempre tus alabanzas? Dímelo, oh maestro invencible, y muy pronto volveré hacia ti con himnos de alabanza, libre de mi pecado.

5. Absuélvenos de los pecados de nuestros padres y de los que hemos cometido en nuestro propio cuerpo. Da la libertad a Vasihtha, oh rey, como a un ladrón que se ha nutrido de bueyes que ha robado; ponle en libertad como a una ternera (a la que se desembaraza) de su cuerda.

6. No era por hacerlo, oh Varuna, era la necesidad (o la tentación), era una necesidad imperiosa, la pasión, los dados, la inadvertencia. El anciano está allí para perder a los jóvenes; el sueño mismo no aleja el mal.

7. Que purificado de todo pecado, dé satisfacción al dios irritado, como lo hace un esclavo a su generoso amo. El señor dios ha iluminado a los insensatos; dios, infinitamente sabio, conduce a su adorador a la riqueza.

8. ¡Oh señor Varuna; pueda este himno agradar a tu corazón! ¡Podamos prosperar, conservando (nuestros bienes) y adquiriendo (nuevos)! ¡Protejednos, oh dioses, y derramad siempre sobre nosotros vuestras bendiciones!

La conciencia del pecado que se ha cometido es uno de los rasgos salientes de la religión del Veda, así como le creencia de

que los dioses pueden librar al pecador de la pesada carga de sus faltas. Y cuando leemos pasajes como éste: «Varuna usa de misericordia aun con aquel que ha cometido el pecado» *(Rv,* VII, 87, 7), no es necesario, seguramente, que el nombre, poco familiar, de Varuna choque a nuestros oídos; pero debemos acordarnos de que no es más que uno de esos nombres creados en gran número por los hombres en su impotencia de expresar la idea que tenían de los atributos de la Divinidad por imperfecta, por inadecuada que fuese.

Otro himno, extracto del Atharva-Veda (IV, 16), os enseñará hasta qué punto el lenguaje de los antiguos poetas de la India puede aproximarse al lenguaje de la Biblia.

1. El gran señor de estos mundos ve como si estuviera muy cerca. Si un hombre cree marchar a escondidas de todos, los dioses lo saben muy bien.

2. Si un hombre permanece de pie e inmóvil, si anda o se oculta, el rey Varuna lo sabe: lo que dos personas se dicen en voz baja, sentadas juntas, Varuna lo sabe; allí es la tercera.

3. Esta tierra también pertenece a Varuna, el rey, y ese vasto cielo, de extremos tan alejados. Los dos mares (el cielo y el océano) son los riñones de Varuna; él está contenido también en esa gotita de agua.

4. El que huyera muy lejos más allá del cielo, no por eso escaparía a Varuna, el rey. Sus emisarios descienden del cielo hacia este mundo; con sus mil ojos vigilan esta tierra.

5. El rey Varuna ve todo esto, lo que está entre el cielo y la tierra, y lo que se encuentra más allá. Ha contado los parpadeos de los ojos humanos; como un jugador echa los dados, decide todas las cosas.

6. Que el hombre que diga una mentira sea cogido en los lazos mortíferos, que están tendidos siete a siete y en triple fila: que el que dice la verdad los evite.

Otra idea que encontramos en el Veda es la de la fe, y la palabra que la expresa no está solamente tomada en el sentido de confianza en el poder, la protección, la bondad de los dioses; significa también la creencia en su existencia. La palabra latina *credo,* «creo», es la misma que la sánscrita Sraddha, y esta Sraddha se encuentra en el Veda:

*Rv.* I, 102, 2. «El sol y la luna se suceden regularmente, a fin de que podamos ver, oh Indra, y creer».

*Rv.* I, 104, 6. «No destruyas a nuestros hijos que deben nacer, oh Indra, porque hemos creído en tu gran poder».

*Rv.* I, 55, 5. «Cuando Indra lanza su rayo, uno tras otro, entonces creen en ese dios brillante».

Un sentimiento del mismo género, a saber, que los hombres

no creen en la divinidad sino cuando ven los signos y las maravillas de ella en el cielo, está expresado por otro poeta. *(Rv.* VIII, 21, 14):

«Oh Indra, jamás encuentras un hombre rico que sea tu amigo; los que se embriagan con vino te desprecian. Pero cuando truenas, cuando amontonas las nubes, entonces te imploran como a un padre».

Y a esta creencia en Dios se une también esa duda, ese escepticismo verdadero, si podemos llamarle así, por el cual se quiere dar a la fe su verdadera fuerza. También en esos himnos antiguos encontraremos pasajes en los que el poeta se pregunta si existe realmente un dios como Indra, y a esta pregunta sigue inmediatamente una respuesta, como si fuera dada al poeta por Indra mismo. Así, leemos *(Rv.* VIII, 100, 3):

«Si deseáis la fuerza, ofreced a Indra un himno laudatorio, un himno verdadero, si Indra existe verdaderamente; porque alguno ha dicho: ¡Indra no existe! ¿Quién le ha visto? ¿A quién alabaremos?»

Y en seguida Indra responde por boca del poeta:

«¡Heme aquí, oh adorador; mírame! Yo aventajo a todas las cosas en poder».

Encontramos en otras partes divisiones del mismo género, en las cuales el poeta, después de haber invitado a un dios a un sacrificio, o haberle pedido perdón por sus ofensas, exclama de repente que ha visto al dios y que siente que su oración ha sido oída. Por ejemplo:

### HIMNO A VARUNA *(Rv.* I, 25).

1. De cualquier manera que violemos tus leyes, uno y otro día, nosotros, pobres mortales, oh dios Varuna,

2. No nos entregues a la muerte, ni a los golpes del furioso enemigo, ni a la cólera de los malos.

3. A fin de apaciguarte, oh Varuna, venimos a calmar tu espíritu con nuestros cantos, como el conductor de un carro descansa con la voz a su caballo fatigado.

4. Como los pájaros vuelan hacia sus nidos, los amigos huyen descorazonados lejos de nosotros: su único objeto es adquirir la riqueza.

5. ¿Cuándo traeremos aquí al hombre que es la victoria para los guerreros? ¿Cuándo traeremos a Varuna, que ve de lejos, para hacérnoslo propicio?

6. Mitra y Varuna aceptan este sacrificio que les es ofreci-

do a los dos; llenos de bondad, no abandonan jamás a su fiel servidor.

7. El que conoce el lugar de los pájaros que atraviesan los aires, y de los pájaros que bogan sobre las alas;

8. Quien conserva el orden en el Universo, quien conoce los doce meses y las producciones de cada uno de ellos, así como el mes que nace en seguida;

9. Quien conoce la dirección del viento, cuyo poder se hace sentir lejos; y quien conoce también los dioses que habitan en lo alto del cielo;

10. Varuna, el conservador del orden, viene a establecerse en medio de su pueblo: dios sabio se establece allí para gobernar.

11. Desde allí, descubriendo todas las maravillas, ve lo que ha sido hecho y lo que se realizará.

12. ¡Que pueda ese sabio Aditya hacernos marchar por el camino derecho todos los días de nuestra existencia!

13. Varuna, llevando una coraza de oro, se ha puesto su manto resplandeciente; sus emisarios (es decir, sus rayos) le han rodeado por todas partes.

14. El dios cuya ira no es provocada por los que se mofan, ni por los perseguidores de sus semejantes, ni por los maquinadores de intrigas;

15. Ese dios que da a los hombres la gloria, y no una semigloria, y nos la da a nosotros mismos;

16. Por él suspira mi corazón, por el dios que ve muy lejos. Hacia él se dirigen mis pensamientos, como vacas que se dirigen hacia sus pastos.

17. Conversemos todavía juntos, porque han traído mi miel, a fin de que puedas comer lo que te plazca, como un amigo.

18. ¿Es que yo he visto al dios que es visible para todos? ¿Es que he visto el carro encima de la tierra? Ha debido atender mis ruegos.

19. Escucha mi invocación, oh Varuna, séme propicio hoy. Respirando cerca de tu divino socorro, te he implorado.

20. ¡Oh dios sabio, tú eres el dueño de todo, del cielo y de la tierra: escúchame en tu carrera!

21. A fin de que pueda vivir, líbrame de la cuerda que me aprieta en lo alto; desata la del medio; levanta la del brazo.

Al terminar debo deciros que para nada se trata en el Veda de la metempsícosis, es decir, de la transmigración de las almas, pasando de cuerpos humanos a los cuerpos de los animales; sin embargo, la metempsícosis está generalmente considerada como uno de los rasgos distintivos de la religión india. En lugar de la metempsícosis, encontramos en el Veda lo que es el *sine qua non* de toda verdadera religión, la creencia en la inmortalidad del

alma, y en una inmortalidad personal. Sin esta creencia en la inmortalidad personal, la religión es seguramente como un arca que no descansara más que sobre un pilar, como un puente que terminara encima de un abismo. No tiene nada de extraño que Warburton y otros eminentes teólogos sintieran que se encontraban enfrente de una dificultad muy seria, cuando suponían que la doctrina de la inmortalidad del alma o de la inmortalidad personal no se encuentra para nada en el Antiguo Testamento; y con razón puede uno asombrarse de que los saduceos, que asistían al mismo consejo que el sumo sacerdote, negasen abiertamente la resurrección. Sin embargo, aunque no la encontramos enunciada expresamente en ninguna parte, la creencia en la inmortalidad se encuentra sobreentendida en varios pasajes del Antiguo Testamento, y no podemos, en modo alguno, figurarnos que Abraham y Moisés no creyesen en la vida futura y en la inmortalidad del alma. En todo caso, esta dificultad tan vivamente sentida sobre un punto capital de la religión judaica, hace que no formulemos sino después de un maduro examen los juicios que tengamos sobre las demás religiones, y debe mostrarnos la prudencia de las interpretaciones caritativas. Si algunos autores han podido sostener que el pueblo judío no tenía ningún conocimiento del dogma de la inmortalidad, tanto más importante es observar que encontramos en el Veda pasajes en los que la inmortalidad del alma después de la muerte está claramente proclamada. Así, leemos:

«El que hace limosnas va al puesto más elevado del cielo; va cerca de los dioses» *(Rv.* I, 125, 56).

Otro poeta, después de haber dirigido censuras a los ricos que no dan a los pobres una parte de sus riquezas, añade:

«¡El mortal bienhechor es más grande que los que son grandes en el cielo!»

Hasta la idea, tan frecuente en la literatura más moderna de los brahmanes, de que la inmortalidad está asegurada por un hijo, parece aplicada (a menos que no nos engañemos en nuestra interpretación) en un pasaje del Rig-Veda, VII, 56, 24: «Asmé (iti) virah marutah sushmi astu gánânnâm yáh ásurah vi dhartà, apáh yèna sukshitáye tárema, ádha svám ókah abhi vah syáma.» «Oh Maruts, que nos sea dado tener un hijo lleno de fuerza, que sea un jefe viviente de los hombres, y por el cual podamos atravesar las aguas en nuestro viaje hacia la morada feliz; podamos entonces llegar a vuestra propia habitación».

Un poeta pide en su oración que le sea dado volver a ver después de su muerte a su padre y a su madre *(Rv.* I, XXIV, 1). Los padres (Pitris) son invocados casi como dioses: se hacen en su honor libaciones, y se cree que gozan, en compañía de los dioses, de una felicidad que no debe acabar jamás *(Rv.* X, XV, 16).

Encontramos esta oración dirigida a Soma *(Rv.* IX, 113, 7):

«Allí donde está la eterna luz, en la región donde está situado el sol, en ese mundo inmortal, imperecedero, colócame, ¡oh Soma!

»En donde reina el rey Vaivasvata, donde se encuentra el lugar secreto del cielo, donde están esas aguas poderosas, hazme inmortal.

»Donde la vida es libre, en el tercer cielo, donde los mundos son radiantes, hazme inmortal.

»Donde están los anhelos y los deseos, donde está la copa del brillante Soma, donde están la abundancia y el goce, hazme inmortal.

»Donde hay dicha y delicias, donde residen el placer y la alegría, donde se realizan los más preciados de nuestros deseos, hazme inmortal».

Más dudoso es que los antiguos Rishis hayan creído en un lugar de castigo para los malos, aun cuando se encuentren vagas alusiones en el Rig-Veda y se encuentren descripciones más precisas en el Atharva-Veda. Dícese en un lugar que el muerto es recompensado por sus buenas obras, que se despoja de todo mal, y que siendo glorificado toma un cuerpo nuevo *(Rv.* X, 14, 8). Los perros de Yama, el rey de los muertos, son, bajo ciertos aspectos, terribles, y se ruega a Yama que proteja contra ellos a las almas que han dejado la tierra *(Rv.* X, 14, 11). Encontramos también mencionado un abismo al que son arrojados aquellos que no han obedecido a ninguna ley *(Rv.* IX, 75, 8), y al que Indra precipita a los que no ofrecen sacrificios (*Rv.* I, 121, 13). Un poeta invoca a los Adityas para que le guarden del lobo carnicero y le preserven del abismo *(Rv.* II, 26, 6). En un pasaje leemos que «los que pecan contra los mandamientos de Varuna y dicen mentiras, han nacido para ese lugar profundo» *(Rv.* IX, 5, 5).

Ciertamente que el descubrimiento de una religión semejante, descubrimiento tan inesperado como el de la mandíbula de Abbeville, ha de servir para fijar un instante nuestra atención, aun en este torbellino de ocupaciones y de asuntos que nos arrastra. Seguramente, para las necesidades diarias de la vida, basta con la antigua división de las religiones en religión verdadera y religiones falsas, del mismo modo que en la práctica no establecemos otra distinción que entre nuestra lengua materna de una parte, y todas las lenguas extranjeras de otra. Pero cuando se quiere ver las cosas de más arriba, es imposible cerrar los ojos a los nuevos hechos que han salido a luz; y así como el estudio de la geología nos ha dado sobre la extratificación de la tierra conocimientos más exactos que los que se tenían antes, así también es muy natural esperar que un estudio reflexivo de los libros originales que son el fundamento de tres de las más importantes religiones del mundo, el brahmanismo, el magismo y el budhismo, modifique nuestras opiniones sobre el desenvolvimien-

to o la historia de la religión, sobre la composición de esas capas de pensamiento religioso ocultas profundamente bajo el suelo que nos sostiene. Deben emprenderse tales investigaciones sin prevención y sin temor: los hechos están allí; a nosotros nos incumbe discutirlos según las reglas de una sana crítica, pesarlos concienzudamente y esperar los resultados.

Yo puedo, antes de separarme de vosotros, enunciar tres de esos resultados, a los que creo no podrá dejar de conducir un estudio comparativo de las religiones:

1. Aprenderemos que las religiones, bajo su forma más antigua, o en el espíritu de sus fundadores, se encuentran generalmente limpias de muchas de las manchas que aparecen en ellas en otros períodos de su existencia.

2. Aprenderemos que no existe quizás una sola religión que no contenga alguna verdad, alguna verdad importante y suficiente para que los que buscan a Dios con un corazón recto puedan encontrarse en la hora de la necesidad.

3. Aprenderemos a apreciar mejor de lo que antes lo hemos hecho, lo que poseemos en nuestra propia religión. Nadie puede saber lo que es realmente el cristianismo tan bien como el que ha examinado con paciencia e imparcialidad las demás religiones del mundo; nadie puede repetir con tanta verdad y sinceridad estas palabras de San Pablo: «No me avergüenzo del Evangelio de Cristo».

## CAPÍTULO II

### EL CRISTO Y LOS OTROS MAESTROS

En una obra tan considerable como la de M. Hardwick, *El Cristo y los otros Maestros*, el número de hechos presentados, de asuntos discutidos y de cuestiones tratadas es tan grande, que al querer dar cuenta de ellos no podemos hacer observaciones un poco extensas sino sobre uno o dos puntos solamente. M. Hardwick se propone ofrecer en su obra, cuyo tercer volumen acaba de publicarse, un panorama completo de la religión antigua. Después de haber examinado en el primer volumen lo que llama las tendencias religiosas de nuestra época, aborda el difícil problema de la unidad de la raza humana; y en otro capítulo traza los caracteres distintivos de la religión bajo el Antiguo Testamento. Despejado así el camino y establecidos algunos principios, según los cuales deben juzgarse las religiones del mundo, M. Hardwick consagra por completo su segundo volumen a las religiones de la India. En él encontramos desde luego una exposición sucinta, pero clarísima, de la religión del Veda, tal como hoy la conocemos. Llegamos en seguida a un cuadro del brahmanismo, o religión de los indios, hecho con conocimientos más positivos, según las leyes llamadas de Manú y las partes antiguas de los dos poemas épicos, el Ramayana y el Mahabharata. El capítulo siguiente trata de los diferentes sistemas de la filosofía india, impregnados todos, en mayor o menor grado, de carácter religioso, y que llevan, por una transición natural, a la primera religión subjetiva de la India, la de Budha. Después M. Hardwick discute, en dos capítulos separados, las concordancias aparentes, las concordancias reales entre el indioísmo y la religión revelada; y emite algunas ideas sobre la mejor manera de explicar la existencia de los tanteos parciales de la verdad que encontramos en los Vedas, en los libros canónicos del budhismo y en los Puranas, que son de fecha

más reciente. Están tratadas todas estas materias con tanto talento y discutidas con un lenguaje tan elegante y tan elocuente, que el lector nota apenas las grandes dificultades del asunto, y conserva en su mente una imagen, si no completa y perfectamente fiel, por lo menos muy precisa, de la vida religiosa de la India antigua.

El tomo tercero, que ha aparecido a principios de este año, es también interesante en extremo, y se compone de estudios sobre las creencias religiosas más variadas. En ese volumen, M. Hardwick nos hace conocer primero las religiones de China, comenzando por las tradiciones nacionales, recogidas por Confucio y fijadas en sus escritos. Expone después el sistema religioso de Lao-Tse o el taoísmo de China, y en último lugar, vuelve otra vez al budhismo, y nos muestra esta religión bajo la forma modificada que revistió cuando fué importada de la India al Imperio chino. Después de este esbozo de la vida religiosa en China, el centro más antiguo de la civilización oriental, M. Hardwick nos transporta de un salto al Nuevo Mundo, y nos describe el culto de los pueblos salvajes de América y las ruinas de esos templos en los que las razas civilizadas de aquel continente, y en particular los mejicanos, se prosternaban en otro tiempo ante su dios o sus divinidades. Por último, el autor nos conduce al mar del Sur, y nos hace visitar esas numerosas islas que forman, entre la costa occidental de América y la costa oriental de África, una cadena que se extiende por la mitad del globo, y que están habitadas por los descendientes de la raza, una en otro tiempo, de los malayos-polinesios.

Los detalles que le es posible dar a M. Hardwick sobre tantos sistemas diversos, en los límites en que se circunscribe, son necesariamente muy sumarios y generales; y las observaciones sobre los méritos y defectos de cada uno de aquellos detalles que eran más amplios en el segundo volumen, se reducen a dimensiones muchos menores en el tercero. Declara categóricamente que no escribe para los misioneros. «Mi objeto principal, dice, no es atraer hacia el cristianismo a los espíritus más reflexivos del paganismo. Por laudable que pueda ser esa tarea, por digna que sea de ocupar las más elevadas facultades intelectuales de las personas que se dedican a contribuir al progreso de la verdad y de la santidad entre nuestros hermanos paganos, existen más cerca de nosotros dificultades que puedan ser consideradas con justicia como teniendo derechos anteriores a la atención de aquel a quien sus funciones mismas imponen el deber de defender la religión cristiana en una de nuestras Universidades».

Sentimos, lo confesamos, que M. Hardwick haya dado esa dirección a su trabajo. Si al escribir su crítica de los sistemas antiguos o modernos de la religión pagana se hubiera colocado enfrente de una de esas pobres y débiles criaturas, que los misione-

ros encuentran a cada paso; si se hubiese puesto ante un hombre educado en la ley de sus padres, acostumbrado a llamar a su dios o a sus dioses con nombres que le eran sagrados desde su más tierna infancia, ante un hombre que hubiera encontrado socorros y consuelos verdaderos en su creencia en sus dioses—que se hubiera abstenido de cometer crímenes, porque temía la cólera de un Ser divino, —que hubiera hecho una penitencia austera con la esperanza de calmar la cólera celeste, y dado voluntariamente a sus sacerdotes no solamente el diezmo, sino la mitad de sus bienes, y aun su fortuna entera, a fin de que rogasen por él y consintiesen en absolverle de su pecado—si, digo, al discutir los sistemas antiguos y modernos de la religión pagana, hubiera tratado M. Hardwick de dirigir sus argumentos a un tal oyente, creemos que su asunto le hubiese inspirado a sí mismo un interés más real, más atractivo, más humano. Hubiera buscado, con el más vivo deseo de descubrirlos, los buenos elementos en todas las formas de la creencia religiosa. Cuando un pagano ha hecho todo cuanto podía hacer, y mucho más que gran número de aquellos que han recibido la verdadera luz del Evangelio, ningún misionero sensato podría resolverse a decirle que se halla excluído de toda esperanza de salvación y fatalmente destinado a la condenación eterna. Es posible dar una interpretación piadosa a muchas de las doctrinas del paganismo antiguo, y esto es lo que los misioneros están obligados a hacer en la práctica respecto del paganismo moderno. Consideremos solamente lo que son esas doctrinas. ¡No son teorías inventadas por hombres que quieren cerrar los ojos a la verdad del cristianismo: son tradiciones sagradas a las que millones de hombres prestan fe, porque desde sus primeros años les han enseñado a reverenciarlas, como nosotros creemos en el cristianismo. ¡Es el único alimento espiritual que Dios en su sabiduría ha puesto a su alcance. Pero si nos ponemos a pensar en el paganismo europeo y nos detenemos a observar la semejanza entre ciertas doctrinas de Lao-Tse y las de Augusto Comte y de Spinoza, en seguida nuestra serenidad de espíritu, nuestra justicia histórica, nuestra caridad cristiana nos abandonan. Nos convertimos en abogados que luchan por la victoria; no somos ya observadores tranquilos, maestros, amigos compasivos. M. Hardwick se dirige a veces a hombres como Lao-Tse o Budha, muertos hace más de dos mil años, con un tono de ortodoxia herida que puede o no ser conveniente en una controversia moderna, pero que es seguramente extraño si se tiene presente el hecho de que a Dios le plugo permitir que los hombres dichos y millones de sus sectarios naciesen sobre la tierra sin tener la menor probabilidad de oír nunca una palabra referente a la existencia del Evangelio. No podemos penetrar los secretos de la sabiduría divina, pero es de nuestro deber creer que Dios tiene sus designios sobre todas las cosas, y que sabrá có-

mo ha de juzgar a aquellos a quienes dió tan poco. El cristianismo no exige de nosotros que con nuestra débil vista y nuestra limitada inteligencia abracemos toda la extensión de ese plan divino conforme al cual Dios ha gobernado el universo desde el principio de los tiempos. Se compadece al hombre que ha nacido ciego, pero no se encoleriza uno contra él, y M. Hardwick, cuando quiere refutar los sistemas de Budha o de Lao-Tse, nos parece que trata a esos hombres de la manera que un polizonte sacudiese a un ciego, diciéndole que su dolencia era fingida. Sin embargo, si en razón de sus funciones creía M. Hardwick que le era imposible abrigar en su corazón o expresarla, por lo menos, alguna simpatía por el mundo pagano, hubiéramos todavía preferido que pronunciase sus juicios con la frialdad del historiador, más bien que oirle abogar por su causa con toda la pasión de un hombre de partido. A fin de probar que nuestra religión es la única verdadera, no es seguramente necesario sostener que todas las otras formas de creencia son un tejido de errores. No hay por qué asustarse si se descubren indicios de verdad, hasta de la verdad cristiana, en los sabios y los legisladores de las otras naciones. San Agustín no se turbó por tal descubrimiento, y todo cristiano serio y de criterio se sentirá tranquilizado por el lenguaje que ese filósofo pío no temió emplear cuando afirmó que no existe ninguna religión que no contenga, en medio de sus numerosos errores, alguna verdad real y divina. Es faltar a la fe en Dios y a la impenetrable sabiduría con que rige el mundo, pensar que debemos condenar de una manera absoluta todas las religiones antiguas, salvo la religión judaica. El verdadero espíritu del cristianismo nos hará más bien cerrar los ojos sobre muchas cosas que nos choquen en la religión de los chinos, de los salvajes de América o de los indios civilizados, y nos llevará a tratar de percibir, hasta en los cultos degradados, esa chispa de fuego celeste que se encuentra oculta en alguna parte, y que puede dar luz y calor a los corazones de los gentiles, si «con la paciente perseverancia en el bien buscan la gloria, el honor y la inmortalidad». Hay en el pensamiento de M. Hardwick una preocupación secreta que se descubre sin cesar y que ciertamente le ha impedido aprovecharse de muchas de las profundas enseñanzas que ofrece el estudio de las religiones antiguas. Emplea términos duros porque piensa, no en el pobre chino o en el indio soñador cuyas creencias combate, sino en los filósofos modernos, y goza evidentemente con no desperdiciar ocasión de demostrar a los últimos que sus sistemas no son más que plagios del paganismo antiguo. Así dice en la introducción de su tercer volumen:

«Se me permitirá añadir que en los capítulos que van a seguir, el atento lector reconocerá sin esfuerzos la tendencia propia de ciertas especulaciones actualmente en boga, y que se nos recomiendan como si estuvieran completamente de acuerdo con

los últimos descubrimientos de la ciencia, y como si formularan las respuestas exactas del oráculo que habla dentro de nosotros. A pesar de cuanto se ha dicho en su favor, esas teorías no son más que un regreso a errores reconocidos como tales desde hace mucho tiempo, un despertar de volcanes apagados; o, tomando las cosas por el mejor lado, ofrecen sencillamente introducir entre nosotros un cortejo de agentes civilizadores, cuya eficacia ha sido experimentada en otros países y encontrada insuficiente. Hace mucho tiempo que a la clase que gobierna en China le es familiar la metafísica de Spinoza. También en China se han aplicado en la mayor escala los principios sociales de Comte. Desde hace siglos se encuentran los chinos en el punto al que quisieran venir en nuestras regiones algunos de nuestros contemporáneos, con la única diferencia de que el legislador pagano que había perdido toda creencia en Dios se esforzaba en reparar las injusticias y elevar la condición moral de sus súbditos estudiando la política o concibiendo algún nuevo plan para mejorar la organización social, mientras que cada uno de nuestros filósofos positivistas, atribuyéndose un papel análogo al de los antiguos positivistas de la China, se dedica a rechazar un sistema religioso que ha dado pruebas de ser la más poderosa de las fuerzas civilizadoras, el campeón constante de los derechos y la dignidad del hombre. El positivismo querría reemplazar la religión cristiana por una fase del paganismo llena de promesas engañosas, lo que asimilaría nuestro siglo XIX a la edad de oro de Mencio y Confucio, o le permitiría, en otros términos, consumar su libertad religiosa y alcanzar el fin supremo del progreso, volviendo a caer en la infancia y en la imbecilidad moral».

Pocas personas serias gustarán del espíritu de ese párrafo. La historia de la religión antigua es un asunto harto importante, demasiado sagrado para que se sirvan de él como de una batería disimulada contra la incredulidad moderna; y ningún apologista de la fe cristiana debería descender hasta defenderla con argumentos del género de los que puede presentar un abogado poco convencido de la bondad de su causa, y que hacen sobre el espíritu del juez un efecto completamente opuesto al que estaban destinados a producir. Si queremos comprender las religiones de la antigüedad, es necesario tratar de penetrar, tanto como podamos, en la atmósfera religiosa, moral y política del mundo antiguo. Nos es preciso hacer lo que hace el historiador. Es menester que nosotros mismos nos convirtamos en antiguos, sin lo cual jamás comprenderemos los motivos y el sentido de su fe. Pongamos un ejemplo. Hay pueblos que han mirado siempre a la muerte con el mayor horror. Puede decirse que su religión entera es una lucha contra la muerte, y parece que lo que piden sobre todo a Dios en sus oraciones es el gozar de una larga vida sobre la tierra. El persa se agarra a la vida con una tenacidad extraordina-

ria, y el mismo sentimiento existe entre los judíos. Otros pueblos, por el contrario, miran a la muerte bajo otro aspecto completamente distinto. Para ellos la muerte es el paso de una vida a otra. Jamás su espíritu ha concebido el más ligero temor respecto de una extinción posible de su existencia. Al primer llamamiento del sacerdote están dispuestos a abandonar esta tierra, y hasta en ocasiones lo hacen por un simple deseo egoísta de llegar a una vida mejor. Semejantes sentimientos no pueden en manera alguna ser tenidos por convicciones que se crean los individuos. Son particularidades nacionales, y ejercen un imperio irresistible sobre todos los miembros de la misma nación. La abnegación sin límites con la que los pueblos eslavos sirven a su soberano, hace que el campesino ruso, aun el más degenerado, ocupe el puesto de su compañero que acaba de caer en el campo de batalla, sin enviar un pensamiento a su mujer ni a su madre ni a sus hijos, que no debe volver a ver. No obra así porque haya llegado por sus propias reflexiones a la conclusión de que debe sacrificarse por su emperador o por su país: lo hace porque sabe que todo el mundo haría lo mismo; y la única satisfacción que se permite experimentar, es pensar que cumple un deber. Así, pues, si queremos comprender las religiones de las naciones de la antigüedad, debemos tomar en consideración su carácter nacional. Pueblos que hacen tan poco caso de la vida, como los indios y ciertas agrupaciones de América y Malasia, no podían, por ejemplo, experimentar horror a la vista de los sacrificios humanos, como le hubiera sucedido a un judío; y entre ellos la muerte voluntaria de la viuda no debía inspirar a sus parientes cercanos otro sentimiento que el de la compasión y el sentimiento con que hubieran visto a una recién casada seguir a su esposo a una comarca lejana. Ella misma debía comprender que al seguir a su marido en la muerte, no hacía sino lo que cualquier otra viuda hubiera hecho en su lugar: cumplía sencillamente con su deber. En la India, donde hombres en la fuerza de su edad se arrojan bajo las ruedas del carro de Faggernanth para hacerse aplastar por el ídolo que es objeto de su culto —donde el solicitante que no puede obtener justicia se deja morir de hambre a la puerta de un juez—, donde el filósofo que cree haber aprendido todo lo que este mundo puede enseñarle, y que aspira a la absorción en Dios, se arroja tranquilamente al Ganges a fin de abordar a la otra orilla de la existencia—, en tal país, digo, por severamente que condenemos semejantes prácticas, debemos tener cuidado y no juzgar con nuestro código moral más razonable la extraña religión de gentes tan singulares. Que un hombre esté convencido de que la vida presente es una prisión, cuyos muros le basta romper para respirar el aire fresco y puro de una vida mejor; que llegue a considerar como una cobardía el recular ante tal acto, y como una prueba de valor y de firme confianza en Dios pre-

cipitarse por sí mismo en esa fuente eterna de la que brotó su vida; que sus ideas se vean aprobadas por un pueblo entero, sancionadas por los sacerdotes, consagradas por los poetas, y, censurando, aborreciendo la costumbre de los sacrificios humanos y de los suicidios religiosos, nos veremos obligados a reconocer que para el hombre que profesa esas doctrinas y para toda una nación de tales hombres, los ritos más crueles han de tener una significación muy diferente de la que tienen para nosotros. Contienen un elemento religioso, implican una creencia en la inmortalidad y una indiferencia respecto de los placeres de este mundo, que si fuesen dirigidas por otro camino diferente, podrían producir mártires y héroes. Aquí, por lo menos, no es de temer que la herejía moderna falsifique el paganismo antiguo; y podemos con toda libertad expresar la simpatía y compasión que experimentamos hasta por nuestros hermanos más desheredados. Pocas son las atrocidades que no cometan los habitantes de las islas Fidji; sin embargo, se puede descubrir, como Wilkes lo ha hecho en su *Viaje de exploración,* que muchas de sus costumbres más repugnantes nacen de la creencia en una vida futura, creencia que no está guiada por ninguna noción justa de las obligaciones religiosas y morales. Se inmolan ellos mismos; consideran como una buena acción dar muerte a sus mejores amigos para librarles de las miserias de esta vida; llegan hasta considerar como un deber para un hijo, y quizá como un deber penoso, estrangular a su padre y a su madre, si le requieren para ello. Algunos de los salvajes de ese archipiélago, cuando fueron interrumpidos por los europeos en el acto de estrangular a su madre, respondieron sencillamente que era su madre, que ellos eran sus hijos, y que debían darle muerte. Llegado al lugar de la sepultura, la madre se sentó en el suelo, y entonces todos los asistentes, hijos, nietos, parientes y amigos se despidieron de ella afectuosamente. Le habían colocado al cuello, dando dos vueltas, una cuerda de *tapa* retorcida; los hijos apretaron la cuerda y estrangularon así a su madre, que fué en seguida colocada en la tumba con las ceremonias usuales. Después se retiraron todos para tomar parte en un festín y llorar por la difunta, terminado lo cual fué olvidada como si jamás hubiera existido. Estas prácticas son sin duda repugnantes; pero falta mucho para que la fase del pensamiento humano, revelada por tales prácticas, sea en absoluto pura y simplemente repugnante. Hay en esas inmolaciones, hasta bajo su forma más grosera, un grano de esa fe sobrehumana que admiramos en la prueba de Abraham; y sentimos que llegará el tiempo, y ya está próximo, en que la voz del Angel del Señor llegará a esas islas lejanas y reemplazará esas horribles supersticiones por una religión más pura.

Entre esos pueblos es donde el misionero adquiere más rápida influencia si sabe hablar en un lenguaje que le comprendan.

Pero es preciso que aprenda por de pronto él mismo a comprender la naturaleza de esos salvajes y a traducir en un lenguaje articulado los extraños aullidos de la devoción de aquéllos. No hay quizás una raza de hombres que se halle en un grado tan ínfimo de cultura como la raza de los Papuas. Se ha afirmado a menudo que no tenían ninguna especie de religión. Y sin embargo, cuando esos mismos salvajes quieren saber si lo que van a hacer es bueno o malo, se ponen en cuclillas ante su Karwar, se oprimen la frente con las manos y hacen varios saludos al ídolo, expresando en alta voz sus intenciones. Si durante esta ceremonia les sobrecoge una sensación nerviosa, lo consideran como un mal signo, y por cierto tiempo, cuando menos, abandonan el proyecto; si no experimentan esa sensación, es que el ídolo les da su aprobación. Aquí nos basta traducir por nuestra palabra *conciencia* lo que, en su pobre lenguaje, llaman *sensación nerviosa* esos pobres salvajes, y no solamente comprenderemos lo que realmente quieren decir, sino que reconoceremos quizás que sería de desear para nosotros que *Karwar* ocupase siempre en nuestros corazones el mismo puesto de honor que ocupa en todas las chozas de los Papuas.

## CAPÍTULO III

### El Veda y el Zend-Avesta

#### EL VEDA

La corriente principal de las naciones arias se ha dirigido siempre hacia el Nordeste. Ningún historiador puede decirnos qué es lo que impulsó a esos nómadas aventureros al través del Asia hacia las islas y las costas de Europa. La primera oscilación de ese movimiento, que debía extenderse por el mundo entero, se produjo en un tiempo en el cual la historia escrita, aun la más antigua, se encuentra muy lejos de llegar a una época en la que ningún celta, ni germano, ni eslavo, ni romano, ni griego, habían hollado aún el suelo de Europa. Sea como fuere, ese impulso fué tan irresistible como esta fuerza que, en nuestros días, impulsa a los descendientes de los celtas a atravesar el Atlántico y buscar una nueva patria en las praderas del nuevo mundo. Se necesita un gran poder de voluntad o de inercia para no ser arrastrados por esos movimientos de tribus o más bien de razas enteras. Pocos son los que se quedan atrás cuando todo el mundo se va. Pero dejar que se marchen todos los suyos y ponerse después en camino en dirección diferente, en donde jamás se podrá encontrar, cualquiera que sea el término del viaje, a los que hablan el mismo lenguaje y adoran a los mismos dioses, es una determinación que únicamente son capaces de tomar hombres de un temple fuerte y habituados a contar con ellos mismos. Esto fué lo que hizo la rama meridional de la raza aria, la cual comprende los arios brahmánicos de la India y los zoroastrianos del Irán.

En la primera aurora de la tradición vemos a esas tribus arias atravesar las nieves del Himalaya y bajar por el Mediodía hacia los *siete ríos* (el Indo, los cinco ríos de Benjab y el Sarasvati), y desde entonces la India ha sido siempre llamada la patria

de esos expedicionarios. El que esas tribus residieran anteriormente a dicha época en una región más septentrional en el mismo lugar que los antepasados de los griegos, de los italianos, de los eslavos, de los germanos y de los celtas, es un hecho tan fuera de duda como la identidad de los normandos de Guillermo el Conquistador con los normandos de la Escandinavia. El lenguaje es un testigo irrefutable y el único que merecía ser escuchado cuando se trata de tiempos prehistóricos. Sin las pruebas que suministra, ¿se hubiera jamás descubierto ningún vestigio de parentesco entre los indios de atezado tinte y sus conquistadores, llámense Alejandro o Clive? ¿Qué otro testigo hubiera podido dar indicaciones sobre una época en que Grecia no había sido aún poblada por los griegos, ni India por los indios? Sin embargo, de esa época es de la que hablamos. ¿Qué autoridad hubiera tenido bastante crédito para persuadir a los griegos de que sus dioses y semidioses eran los mismos que los del rey Porus, o para convencer al soldado inglés de que la misma sangre podía correr por sus venas y por las del negro bengalés? Y sin embargo, no hay en nuestros días un jurado inglés que, después de haber examinado los antiguos documentos del lenguaje, deje de admitir como perfectamente fundadas las pretensiones de los que reclaman una comunidad de origen y un parentesco intelectual para los indios, los griegos y los teutones. Existen hoy en la India y en Inglaterra muchas palabras que existían ya en tiempos de la primera separación de los arios septentrionales y meridionales, y esas palabras son unos testigos que ningún interrogatorio podría turbar ni hacer que incurriesen en contradicción. Los términos que significan Dios, casa, padre, madre, hijo, hija, perro, vaca, corazón, lágrimas, hacha y árbol, y que son idénticos en todos los idiomas indo-europeos, son como el santo y seña que se da a los soldados. Exigimos la consigna a los que nos parecen extranjeros, y poco importa que la pronuncien labios griegos, alemanes o indios; consideramos como de los nuestros a los que la conocen. Por mucho que el historiador y el filósofo se muestren escépticos en ese punto, por mucho que el poeta rechace tal idea, todos se ven obligados a rendirse a la evidencia de los hechos suministrados por el lenguaje. Ya no hay lugar a dudas: hubo un tiempo en que los antepasados de los celtas, de los germanos, de los eslavos, de los griegos y de los italianos, de los persas y de los indios, residían juntos bajo el mismo techo, separados de los antepasados de la raza semítica y de la raza turania.

Más difícil es probar que el indio fué el último en abandonar esa patria común, que vió alejarse a todos sus hermanos en dirección al sol poniente, y que, volviéndose entonces hacia el Sur y el Este, marchó solo en busca de un nuevo mundo. Pero como en su vocabulario y en su gramática ha conservado algo de lo que parece peculiar a cada uno de los idiomas septentrionales toma-

dos individualmente, como concuerda con el griego y el alemán en puntos en los que el griego y el alemán difieren de todos los otros idiomas congéneres, y como ninguna otra lengua se ha llevado una parte tan grande del patrimonio ario, tanto en raíces como en formas gramaticales, en palabras, mitos y leyendas, es lógico suponer que el indio, aunque tal vez haya sido el hermano mayor, fué el último en abandonar la cuna y la morada primitiva de la familia aria.

Los miembros de esta familia que se dirigieron hacia el Noroeste, se nos aparecieron en la historia como los pueblos más salientes de Europa y del Noroeste de Asia. Han sido los principales actores en el gran drama de la historia, y han hecho que lleguen a su más alto punto de desarrollo todos los elementos de la vida activa que nuestra naturaleza lleva en su seno. En ellos la moral y la sociedad han alcanzado el mayor grado de cultura, y estudiando su literatura y sus obras de arte es cómo aprendemos los elementos de la ciencia, las leyes de la estética y los principios de la filosofía. Continuamente en lucha unos contra otros, así como contra las naciones semíticas y turanias, esos pueblos arios han llegado a ser los conquistadores de la historia, y parecen haber recibido la misión de unir entre ellas todas las regiones del globo por los vínculos de la civilización, de la religión y del comercio. En una palabra, representan al hombre ario en su carácter histórico.

Pero mientras que la mayor parte de los miembros de la familia aria seguían ese camino glorioso, las tribus meridionanales emigraban lentamente hacia las montañas que limitan la India por el lado Norte. Después de haber franqueado los estrechos pasos del Indo Kusch o del Himalaya, subyugaron o expulsaron aparentemente sin gran esfuerzo a los aborígenes de las comarcas transhimalayas. Tomaron por guías los principales ríos de la India septentrional, y por ellos fueron conducidos a nuevas moradas en sus hermosos y fértiles valles. Parece como si las altas montañas del Norte cerraran en seguida durante siglos sus puertas ciclópeas a toda nueva inmigración, mientras que las olas del Océano Indico protegían las fronteras meridionales de la península. Ninguno de los grandes conquistadores de la antigüedad, ni Sesostris, ni Semíramis, ni Nabucodonosor, ni Ciro, llegó a turbar la apacible estancia de esos colonos arios. Abandonados a sí mismos en un mundo aparte, sin pasado y sin porvenir, no tenían otros asuntos de meditación que sus propios pensamientos. También en la India debió haber luchas. Derribáronse antiguas dinastías, se aniquilaron familias y se fundaron nuevos imperios. Sin embargo, estas convulsiones no modificaron la vida interior del indio. Su espíritu quedaba como la hoja del loto después de la tempestad. Su carácter permaneció el mismo, pasivo y meditabundo, tranquilo y reflexivo. Un pueblo de esta comple-

xión particular no estaba llamado a desempeñar nunca en el mundo un papel muy importante. La atmósfera de ideas trascendentales en la cual vivían los indios y que deja pronto sin fuerza los pechos que la respiran, no podía menos de ejercer una influencia deletérea sobre su temperamento físico y moral. Las virtudes sociales y políticas eran poco cultivadas entre ellos, y las ideas de lo útil y lo bello apenas les eran conocidas. Pero en cambio poseían una potencia de reflexión interior tan imposible de que se la representase la imaginación griega, como imposible era para el espíritu medioeval concebir con claridad lo que constituía los elementos de la vida griega. Cerraban los ojos al mundo de los fenómenos externos y de la actividad humana, para abrirlos de par en par al mundo del pensamiento y del reposo tranquilo. Los antiguos indios componían una nación de filósofos como no hubiera podido existir en parte alguna, excepto en la India, y como ni en ella hubiese podido existir sino en las edades primitivas. El espíritu indio se parece a una planta que crece en una estufa. La planta se desarrolla rápidamente, su perfume es exquisito, sus colores son brillantes, sus frutos precoces y abundantes. Pero jamás es como la encina, que crece expuesta a los vientos y a todas las intemperies de las estaciones, que hunde sus raíces en la verdadera tierra y extiende sus ramas en el verdadero aire, a los cálidos rayos del sol, a la claridad de las estrellas. La planta de invernadero y el espíritu indio son ambos experiencias, y a título de experiencia fisiológica y de experiencia psicológica merecen ambos ser estudiados.

Podemos dividir toda la familia aria en dos ramas: la rama septentrional y la rama meridional. Los pueblos septentrionales, los celtas, los griegos, los romanos, los germanos y los eslavos, llenan cada uno un acto del gran drama de la historia. Cada uno de ellos tiene un papel nacional que desempeñar. No sucede lo mismo con los pueblos de la rama meridional. Están absorbidos en la lucha del pensamiento: su pasado, es el problema de la creación; su porvenir, es el problema de la existencia; y el presente que debería ofrecer la solución de estos dos problemas, parece no haber llamado nunca su atención ni despertado sus facultades. Jamás ha habido una nación más creyente en otro mundo, y menos preocupada de éste. Su condición sobre la tierra es para ellos un problema; su vida real y eterna es un simple hecho. Aunque en esta descripción me refiero principalmente a los tiempos en los que aún no habían sido puestos en contacto con conquistadores extranjeros, se pueden descubrir señales de este carácter de los indios, tales como nos los retratan los compañeros de Alejandro, y aun en los que actualmente viven. La única esfera en la que el espíritu indio se siente libre para obrar, crear y adorar, es la esfera de la religión y de la filosofía; y las ideas religiosas y metafísicas, en ninguna parte han echado raíces tan hon-

das en el espíritu de una nación como en la India. La forma que han tomado tales ideas en las diferentes clases de la sociedad y en las distintas épocas de la civilización, varía, naturalmente, desde la superstición grosera hasta el espiritualismo sublime. Pero considerando las ideas en conjunto, no encontramos en la historia otro ejemplo de una nación en la que la vida interior del alma haya absorbido tan completamente todas sus facultades.

Natural era, por lo tanto, que los monumentos literarios de tal nación, cuando fueron descubiertos por primera vez en los manuscritos sánscritos por Wilkins, por William Jone y otros indianistas, hubiesen de cautivar la atención de todos los que se interesaban por la historia de la raza humana. Se tenía ante la vista una nueva página de la biografía del hombre; se trataba de estudiar una literatura tan vasta como la de Grecia o la de Roma. Las leyes de Manú, los dos poemas épicos, el Ramayana y el Mahabharata, los seis sistemas completos de filosofía, los tratados de astronomía y de medicina, los dramas, las relaciones, las fábulas, las elegías y las poesías líricas, fueron leídas con avidez a causa de su antigüedad, no menos que a causa de su novedad.

Sin embargo, el nuevo descubrimiento no excitaba todavía un vivo interés sino entre algunos raros sabios, y nada más que en un corto número de casos la literatura india atraía las miradas de los que, desde la cumbre de la historia universal, contemplan las cimas más elevadas del genio humano. Herder, Schlegel, Humboldt y Goethe descubrieron los puntos realmente importantes de la literatura sánscrita. Vieron lo que había de natural y de original en esas composiciones, en medio de todo lo que contenían de artificial. Porque, sin disputa, lo artificial ocupa un gran lugar en la literatura sánscrita. Por todas partes encontramos en ella sistemas, reglas y modelos, castas y escuelas, pero en ningún sitio la individualidad y la espontaneidad, y percibimos pocos signos de originalidad y genio.

Sin embargo, hay una época en esa literatura que constituye una excepción, y que conservará su puesto en la historia de la humanidad, cuando haga ya mucho tiempo que se hayan olvidado los nombres de Kalidasa y Sakuntala. Es la época más antigua de todas la del Veda. Tal vez el espíritu se interese en obras de mayor antigüedad; pero en el Veda hay más que la simple antigüedad. Aquí tenemos el pensamiento antiguo expresado en lenguaje antiguo. Sin insistir en el hecho de que, hasta cronológicamente, el Veda es el más antiguo en fecha de todos los libros de las naciones arias, siempre quedará el que podamos estudiar en él un período de la vida intelectual del hombre que no tiene paralelo en ninguna otra parte del mundo. En los himnos del Veda vemos al hombre abandonado a sí mismo para adivinar el enigma de esta vida. Le vemos arrastrarse como una criatura de la tierra, con todos los deseos y todas las debilidades de su natu-

raleza animal. La abundancia, la riqueza, el poder, una numerosa familia y una larga vida, he aquí lo que pide en sus oraciones cotidianas. Pero comienza a elevar la vista. Contempla con curiosidad la cúpula del cielo, y pregunta quién la sostiene. Abre los oídos al rumor del viento, y le interroga para saber de dónde viene y a dónde va. La aurora le saca del sueño, disipa las tinieblas de la noche, y al que sus ojos no pueden percibir y que parece que todas las mañanas le trae el don de la existencia, le llama su «Vida, su soplo, su brillante maestro y protector». Da nombres a todas las fuerzas de la Naturaleza, y después que ha llamado Agni al fuego, Indra a la luz del día, Maruts a las tempestades, Ushas a la aurora, todos estos nombres le parece que son de la misma naturaleza que él, y hasta de una naturaleza superior. Los invoca, los ensalza, los adora. Pero a pesar de estos dioses que le rodean, que están bajo sus pies y sobre su cabeza, el poeta primitivo aparece aún conmovido e inquieto dentro de sí mismo. Allí también, en su propio corazón, ha descubierto una potencia a la que hay que nombrar, una potencia que jamás está muda cuando él ora, que jamás está ausente cuando él teme y tiembla. Parece que inspira sus oraciones, y las escucha sin embargo; parece vivir en él y conservarle sin embargo, a él y a todo lo que le rodea. El único nombre que se le ocurre para esa potencia misteriosa es Brahma, porque Brahma significó originariamente «potencia, voluntad, deseo, y la fuerza propulsiva y creadora». Pero ese brahma impersonal, desde que tuvo nombre, se convierte también en algo extraordinario y divino. Concluye por ser colocado entre la multitud de dioses, por ser uno de los personajes de la gran tríada que todavía es adorada hoy. Tal pensamiento, que se encuentra dentro del poeta, continúa todavía sin tener un nombre real. Esa potencia que no es nada, excepto ella misma, esa potencia conservadora de los dioses, del cielo y de todos los seres vivientes, flota ante el espíritu del poeta, percibida pero no expresada. Por fin el espíritu la llama Atma, porque Atma, originariamente «soplo» o «espíritu», viene a significar el *yo* y el *yo* solamente, el *yo* divino o humano, el *yo* que crea y su sufre, el *yo* que es uno y todo, pero siempre independiente y libre. «¿Quién ha visto al primer nacido —pregunta el poeta,— cuando el que no tenía huesos (es decir, forma) sostenía al que tenía huesos? ¿En dónde están la vida, la sangre, el alma del mundo? ¿Quién ha ido a preguntar esto a alguien que lo supiese?» (*Rv.* I, 164, 4). Esta idea de un *yo* divino, una vez expresada, todo lo demás debía reconocer su supremacía. «Atma es el amo de todas las cosas, Atma es el rey de todas las cosas. Del mismo modo que todos los radios de una rueda están contenidos entre el cubo y las llantas, todas las cosas están contenidas en ese Atma; todos los atma están contenidos en ese Atma. Brahma mismo no es más que Atma».

Este Atma crece también; pero crece, por decirlo así, sin atributos. El sol es llamado el Atma de todo lo que se mueve y de todo lo que permanece inmóvil (*Rv.* I, 115, 1), y más frecuentemente aún Atma se convierte en un simple pronombre. Pero Atma no se ha constituído asunto de ningún mito ni objeto de ningún culto, difiriendo en esto de Brahma (neutro), que tiene hoy mismo sus templos en la India, y al que se adora bajo el nombre de Brahma (masculino), con Vishnu y Siva, y los demás dioses populares. La idea del Atma o del *yo* como un puro cristal, era demasiado transparente para la poesía, y por esto fué exclusivamente del dominio de la filosofía, que la trabajó en todos sentidos, como el prisma al través del cual es preciso mirar a este universo, y que le observó como el espejo en el que se reflejan todos los objetos del conocimiento. Pero la filosofía es posterior al Veda, y aquí no me he de ocupar sino en la época védica.

En el Veda, pues, podemos estudiar una teogonía, cuyo último capítulo nada más es la de Hesíodo. Podemos observar en él el desenvolvimiento natural del espíritu humano, y los resultados a los que este desarrollo podrá llegar en las más favorables condiciones. El poeta védico ha recibido todo lo que puede dar la Naturaleza. Le vemos colmado de los más preciosos frutos de la tierra, viviendo bajo un cielo transparente y espléndido, rodeado de los parajes más grandiosos y de la más exuberante vegetación, dueño de un lenguaje «capaz de dar un alma a los objetos de los sentidos, y un cuerpo a las abstracciones de la metafísica». Tenemos derecho a ser exigentes con él; pero no esperemos encontrar en poemas compuestos durante la juventud de la humanidad la filosofía del siglo XIX, ni las bellezas de Píndaro, ni, como ciertas personas lo quisieran, las verdades del cristianismo. Pocas gentes comprenden a los niños, y menor todavía es el número de los que comprenden la antigüedad. Si buscamos en el Veda un estilo poético sostenido, imágenes brillantes, atrevidas combinaciones de ideas, sufriremos un desengaño. Esos poetas primitivos pensaban para ellos mismos más que para los otros. En sus expresiones trataban de expresar fielmente su pensamiento, más bien que de complacer la imaginación de sus oyentes. Para ellos fué un gran trabajo, realizado por la vez primera, unir juntos pensamientos y palabras, hallar expresiones o crear nombres nuevos. Si queremos ver en el Veda comparaciones, nos es preciso observar las palabras mismas, las cuales, cuando su significado verbal se acerca a su significación radical, nos aparecen llenas de atrevidas metáforas: ninguna traducción en ninguna lengua moderna lograría hacerlo de manera que se tuviese una idea exacta y completa de lo apuntado. En cuanto a la belleza del estilo, es menester descubrirla en la ausencia de todo esfuerzo y en la sencillez de los corazones que concibieron esos poemas. En aquella época se desconocía la prosa, así como la dis-

tinción entre la prosa y la poesía. La imitación reflexiva de esos cantos primitivos inspirados por la Naturaleza, fué la que más adelante dió nacimiento a la poesía, en nuestro sentido de la palabra, es decir, a la poesía como arte, con sus sílabas, sus numerosos epítetos, su rima y su ritmo, y todos los atributos convencionales del «pensamiento medido».

No obstante, en el Veda mismo (no entendiendo por tal sino el Rig-Veda, pues los otros tres Vedas no ofrecen más que un interés litúrgico y pertenecen a una esfera completamente distinta), encontramos muchos procedimientos artificiales, muchas imitaciones, y por consiguiente muchos himnos, que son modernos con relación a otros. Verdad es que los 1.017 himnos del Rig-Veda fueron reunidos en una colección, que existía bajo esta forma antes que se hubiese compuesto uno sólo de esos minuciosos comentarios teológicos conocidos bajo el nombre de Brahmanas, es decir, anteriormente al año 800 antes de nuestra era. Pero antes de esa fecha, esos himnos han debido existir durante siglos. En cantos diferentes se encuentran los nombres de reyes diferentes, y vemos desfilar ante nosotros varias generaciones de familias con diferentes generaciones de poetas. Poetas cuyas composiciones poseemos aparecen citados como Rishis o los videntes del tiempo antiguo; y en otros himnos, sus nombres están rodeados de una aureola legendaria. En ciertos casos se pueden indicar capítulos y libros enteros, en los que el pensamiento y el lenguaje son manifiestamente más modernos que en otra parte de la colección, y pertenecen con toda claridad a un período secundario. Pero esto no impide que el Veda sea un monumento auténtico, cuyas partes más recientes se remontan por lo menos a la época de Licurgo, y que nos permite observar una de las fases más primitivas del espíritu humano. Esa antigua colección de cantos sagrados pone ante nuestros ojos, en toda su realidad, un período de la historia del que no nos quedan en Grecia sino tradiciones y nombres, como los de Orfeo y Lino; y en el mundo ario, ningún documento literario podrá acercarnos nunca a los comienzos del lenguaje, del pensamiento y de la Mitología, tanto como el Rig-Veda.

Aunque se haya consagrado mucho tiempo en Inglaterra y Alemania a un profundo estudio del Veda, todavía no ha llegado el momento de traducirlo en su conjunto. Es posible y es interesante traducirlo literalmente, o adoptando las interpretaciones propuestas por los comentadores indios, desde Jaska, en el siglo V antes de Jesucristo, hasta Sayana, que vivió en el siglo XIV de la era cristiana. Este último partido es el que ha tomado Wilson en su traducción: así, ateniéndonos estrictamente a esa regla, y sin permitirse ninguna interpretación por conjeturas, aun en los pasajes en los que tal interpretación se ofrecía del modo más natural, ha dado a su trabajo un carácter definido

y un valor durable. Aunque la Gramática del Veda sea irregular y poco concreta todavía, se han salvado casi todas las dificultades que presenta, y se han descubierto la etimología y el sentido de muchas palabras desconocidas en el sánscrito moderno. Han sido traducidos muchos himnos que no son más que oraciones para pedir la abundancia de los alimentos, de los ganados o una larga vida, y no puede quedar ninguna duda acerca del pensamiento que los ha inspirado. Pero si se exceptúan esos himnos en los que el adorador no hace sencillamente sino solicitar los favores de los dioses, el mundo de las ideas védicas se encuentra colocado tan completamente separado de nuestro horizonte intelectual, que en vez de traducir no podemos hacer más que conjeturas y combinaciones de ideas. Aquí no se trata más que de una simple cuestión de ingenio para descifrar. Podemos señalar todos los lugares en los que se encuentra una palabra oscura; podemos comparar unas con otras y buscar con esta palabra un sentido que pueda adaptarse a todos los pasajes; pero la dificultad está en descubrir un sentido que podamos apropiarnos nosotros mismos y que nos sea posible hacerlo pasar por analogía a nuestra lengua y nuestro pensamiento. Es preciso que seamos capaces de traducir nuestros sentimientos y nuestras ideas al lenguaje de los poetas védicos al mismo tiempo que traducimos sus poemas y sus oraciones a nuestra propia lengua. No debemos desesperar ni aun en el caso de que sus expresiones parezcan no tener ningún alcance, y sus ideas infecundas y extrañas. Lo que parece pueril al pronto podrá, en un momento mejor, revelarnos en el Rishi una sencillez sublime, y hasta en expresiones débiles y pobres podremos sentir aspiraciones hacia algún alto y noble ideal. Cuando el indianista haya acabado su tarea, el poeta y el filósofo deberán recogerla y terminarla. Que el indianista reuna y compare los pasajes que deban ser comparados; que adopte o rechace los sentidos propuestos por las palabras; que diga lo que es posible o lo que no lo es, según las leyes del idioma védico; que estudie los comentarios, los Sutras, los Brahmanas, y hasta las obras posteriores de la literatura sánscrita, a fin de agotar todos los medios que puedan prestarle ayuda. No deberá desdeñar la tradición de los brahmanes, aun cuando su interpretación es evidentemente falsa y palpables las causas de su error. Saber lo que un pasaje no puede significar es a menudo la llave para llegar a descubrir el verdadero sentido, y por razones que se aleguen para negarse a hacer una lectura atenta de las interpretaciones tradicionales suministradas por Jaska a Sayana, podemos considerarlas todas como un *argumentum paupertatis* mal disimulado. No hay una línea de los Brahamanas, de los Sutras, de Jaska y de Sayana que no debamos estudiar con cuidado antes de arriesgarnos a proponer una interpretación que nos sea propia. Aunque Sayana es el comenta-

dor más moderno del Rig-Veda, es el que nos da en conjunto las explicaciones más sencillas y sensatas. La mayoría de sus absurdos mitológicos deben cargarse a cuenta de Jaska, y las interpretaciones alegóricas que declara posibles, a fin de satisfacer las exigencias de la metafísica, de la teología y la liturgia, deben imputarse a los Brahmanas. Estos últimos tratados, aun cuando son los que más se aproximan por su fecha a los himnos del Rig-Veda, están llenos de interpretaciones sumamente frívolas e inconsideradas. Cuando el antiguo poeta exclama con el corazón conmovido: «¿Quién es primero de los grandes dioses? ¿Quién debe ser el primero que celebremos en nuestros cantos?», el autor del Brahmana ve en el pronombre interrogativo *quien* un nombre divino; se invoca a un cierto dios *Quien* en los sacrificios, y los himnos que se le dirigen se llaman *Himnos a Quien.* Para que sean posibles tales equivocaciones, es preciso que haya un intervalo considerable entre la composición de los himnos y la de los Brahmanas. Así como a los autores de los Brahmanas les cegó la teología, así a los autores de los Niruktas, glosarios de fecha aún más reciente, les engañaron ficciones etimológicas; y la autoridad de que gozaban esas dos clases de escritores extravió a comentadores más modernos y más sensatos, como Sayana. Cuando el juicio de Sayana no está falseado por su respeto hacia esos antiguos comentadores, su explicación de los himnos es siempre racional por lo menos; pero la educación que recibió en las escuelas no podía permitirle nunca aceptar ese método de libre interpretación, que en un estudio comparativo de esos venerables monumentos necesitan adoptar, como el único método verdadero, los sabios modernos que no tienen que desprenderse de los mismos prejuicios. Necesitamos, pues, descubrir nosotros mismos los verdaderos vestigios de esos antiguos poetas; y si les seguimos con gran atención, veremos que, con algún esfuerzo, todavía es posible marchar tras sus huellas. Comprenderemos que nos encontramos en realidad frente a frente con hombres cuyas concepciones se hacen inteligibles para nosotros en cuanto se emancipa nuestro espíritu de los hábitos del pensamiento moderno. No siempre nos saldrá bien nuestro trabajo: ciertas palabras, ciertos versos, a veces hasta himnos enteros, continuarán siendo necesariamente para nosotros letra muerta. Pero siempre que podamos hacer revivir esos restos del pensamiento y de la piedad de las primeras edades, tendremos ante nosotros una antigüedad más viviente que en todas las inscripciones de Egipto y Nínive. No solamente tendremos ante la vista los nombres y las fechas de antiguas dinastías y batallas, sino pensamientos y esperanzas antiguos, una antigua religión y antiguos errores, todo el hombre antiguo, envejecido al presente, pero que se encontraba entonces en el vigor de la juventud, y sencillo y sincero en sus cantos y oraciones.

En el Veda podemos igualmente discernir la inclinación del

espíritu indio hacia la reflexión, pero no se encuentran tan claras sus tendencias místicas. Vemos pocas ideas filosóficas, y las que hay se hallan aún en germen. El lado activo de la vida está más de relieve en esos antiguos poemas, y en ellos encontramos de cuando en cuando guerras de reyes, rivalidades de ministros, triunfos y derrotas, cantos guerreros e imprecaciones. Los sentimientos morales y el cuidado de los intereses materiales no se encuentran aún absorbidos por ensueños sin realidad. Sin embargo, se puede ya descubrir en el niño las pasiones que se desarrollarán en el hombre, y hay en el Veda himnos, aunque en corto número; es cierto que están llenos de ideas y especulaciones filosóficas, que no hubieran podido ser concebidas por ningún otro pueblo en época tan primitiva. No citaré más que un ejemplo, el himno ciento veintinueve del décimo libro del Rig-Veda, el cual atrajo, hace ya mucho tiempo, la atención del eminente sabio H. T. Colebrooke. Al juzgar ese himno es preciso no olvidar que fué escrito, no por un filósofo gnóstico o panteísta, sino por un poeta que se proponía a sí mismo esas dudas y esos problemas, sin pensar de ninguna manera en convencer ni en turbar a sus oyentes, y sin expresar otra cosa que lo que había pesado sobre su espíritu, como cantarían poetas más modernos las dudas y congojas de sus corazones.

«Nada existía entonces, ni el ser ni el no ser; aún no estaba el brillante cielo, ni el vasto manto del firmamento extendido por encima. ¿Por quién estaba todo envuelto, protegido y oculto? ¿Era por las profundidades insondables de las aguas?

»No había muerte ni inmortalidad; el cielo y la noche no se distinguían. El ser único respiraba solo, sin exhalar ningún soplo, y después no ha habido ningún otro más que él.

«Reinaban las tinieblas, y todo estaba sumido, en su origen, en la oscuridad profunda—océano sin luz.

»La semilla, que reposaba oculta todavía en su envoltura, germinó de repente por el calor vivo. Luego vino a unirse a ella por primera vez el amor, fuente nueva del espíritu.

»Sí, los poetas, meditando en su corazón, han descubierto ese lazo entre las cosas creadas y lo que era increado. Esa chispa que brota por todas partes, que lo penetra todo, ¿viene de la tierra o del cielo?

»Entonces fueron sembradas las semillas de la vida, y aparecieron las grandes fuerzas, la naturaleza debajo, la potencia y la voluntad encima.

»¿Quién conoce el secreto? ¿Quién nos ha dicho aquí de dónde ha salido esa creación tan variada? Los dioses mismos han llegado más tarde a la existencia: ¿Quién sabe de dónde ha sido sacado este vasto mundo?

»Aquel que ha sido el autor de toda esta gran creación, sea que su voluntad la haya ordenado, sea que su voluntad haya sido

muda, el Altísimo «Vidente», que reside en lo más alto de los cielos, es quien lo sabe—o tal vez él mismo no lo sepa».

Si ahora abandonamos los pensamientos del Veda para ocuparnos un instante del lenguaje en el cual ha sido escrito, veremos que la gramática de ese idioma es importante por muchos conceptos. Difiere hasta tal punto de la gramática de los poemas épicos, que esto sólo bastaría para marcar la distancia que separa esas dos épocas de la lengua y de la literatura. En los antiguos himnos, muchas palabras han conservado una forma más primitiva, y se aproximan, por consiguiente, más a las palabras congéneres en el griego y el latín. Así, por ejemplo, el sánscrito moderno *nisa*, «noche», es una forma particular del sánscrito, y la derivación es diferente de la de *nox* y *nus*. El védico *nas* o *nak* se acerca todo lo posible a la palabra latina. De igual modo encontramos en el sánscrito ordinario *mushas* y *mushika*, «ratón», *mouse* en inglés, palabras que son ambas formas derivadas si se las compara con *mus, muris*, en latín. El sánscrito védico ha conservado el mismo nombre primitivo en el plural *mush-as—mures* en latín. Hay también palabras védicas que han desaparecido en absoluto del sánscrito moderno, mientras que han permanecido en el griego y en el latín. *Dyans*, «cielo», no se encuentra como nombre masculino en el sánscrito ordinario, pero se encuentra con ese género en el Veda, y atestigua también la antigüedad del culto tributado por los arios a Dyaus, el *Zeus* griego. *Ushas*, «aurora», es también un nombre neutro en el sánscrito más moderno. En el Veda es un nombre femenino; y sabemos por la forma latina *Aurora*, que se aproxima mucho a la védica, que la forma secundaria *Ushasa*, contenida igualmente en el Veda, pertenece a una gran antigüedad. La declinación y la conjugación védicas son más ricas en formas gramaticales, pero menos fijadas por el uso que como lo fueron después. Es, por ejemplo, un hecho curioso la carencia de subjuntivo en el sánscrito ordinario. Los griegos y los romanos poseían ese modo, y también se encuentran de él señales evidentes en el lenguaje del Avesta. No podía haber duda acerca de que el subjuntivo hubiera existido primitivamente en sánscrito, y por fin se le ha encontrado en los himnos del Rig-Veda. Podrán parecer poco importantes los descubrimientos de este género, pero producen al gramático la misma alegría que experimenta el astrónomo cuando por fin descubre en el cielo el astro cuya existencia le había sido revelada por los cálculos, y al que buscaba desde hacía mucho tiempo. Enseñan que hay un orden natural en el lenguaje, y que, mediante una inducción sólida, pueden establecerse leyes que permitan formar conjeturas muy probables, ya sobre la forma, ya sobre la significación de las palabras de una lengua cualquiera, aun cuando no hayan llegado hasta nosotros sino débiles restos de dicha lengua.

## EL ZEND - AVESTA

Dos filólogos, Rask y Grimm, al descubrir la ley de la correspondencia de las letras, han permitido determinar la forma exacta de las palabras góticas en muchos casos que no existían trazas de ellas en los documentos literarios de aquella nación. Se han recobrado palabras aisladas, que no se encuentran en Ulfilas, aplicando ciertas leyes a sus formas correspondientes en latín o en el antiguo alto alemán, y retraduciéndolas de esta manera al gótico. Pero en Persia se ha realizado una conquista mucho mayor. Aquí ha sido preciso que la filología comparada comenzase por crear, literalmente, todos los materiales con los cuales debía ponerse en seguida a trabajar. Conocíase muy poco del lenguaje hablado en Persia y en Media, antes de la composición del Shah-Nameh de Firdusi (hacia el año 1000 de nuestra era), y si tenemos hoy ante la vista descifrados, traducidos y explicados, documentos contemporáneos de las tres épocas de la lengua persa, se lo debemos en absoluto al método de inducción seguido por la filología comparada. Gracias a este método podemos comprender ahora la lengua de los Zoroastrianos, la de los Aquemenidas y la de los Sasanidas, las cuales representan al persa en tres períodos sucesivos de su historia, mientras que, hace cincuenta años, se ponía en duda hasta el nombre y la existencia de esos idiomas.

Los trabajos de Anquetil-Duperron, el primero que tradujo el Zend-Avesta, fueron los de un atrevido explorador, no los de un sabio, en la acepción moderna de esta palabra. El primer análisis científico de la lengua del Avesta fue hecho por Rask, con ayuda de los materiales recogidos por Duperron y por él mismo, Probó:

1. Que el zend no era un sánscrito corrompido, como lo había supuesto W. Erskine, sino que se diferenciaba de aquél como el griego, el latín y el lituano se diferencian entre sí al mismo tiempo que del sánscrito;
2. Que el persa moderno es realmente derivado del zend, como el italiano se deriva del latín; y
3. Que la redacción del Avesta o de las obras de Zoroastro debe ser anterior, por lo menos, a la conquista de Alejandro. Rask ha pasado en silencio, como si no mereciese ser refutada, la opinión de que el zend era una lengua artificial, cosa que pensaron eminentes orientalistas, empezando por William Jones.

La primera edición de los textos zends, la restitución crítica de los manuscritos, el ensayo de una Gramática zenda, la traduc-

ción y el análisis filológico de un número considerable de obras de Zoroastro, fueron obra de Eugenio Burnouf. Este es el verdadero fundador de la filología zenda. Los trabajos de Burnouf y las preciosas observaciones de Bopp en su *Gramática comparada*, han probado con toda claridad que el zend, bajo el aspecto de la Gramática y del Diccionario, se acerca al sánscrito más que ningún otro idioma indoeuropeo. Muchas palabras zendas pueden ser traducidas al sánscrito mediante un simple cambio de letras zendas a la forma sánscrita correspondiente. Desde el punto de vista de la *correspondencia de las letras*, tomando esta expresión en el sentido que la empleaba Grimm, el zend ocupa un puesto al lado del sánscrito y de las lenguas clásicas. Difiere del sánscrito principalmente en sus silbantes, nasales y aspiradas. La *s* sánscrita, por ejemplo, está representada por la *h* zenda, cambio análogo al de una *s* original en la aspirada griega; solamente que en griego ese cambio no es general. Así, el nombre geográfico hapta hendu, que se encuentra en el Avesta, se hace inteligible si reemplazamos la *h* zenda por la *s* sánscrita. Porque sapta shindu, o los «siete ríos», es el antiguo nombre védico de la India misma, que fue así llamada a causa de los cinco ríos del Penjab, del Indo y del Sarasvati.

Allí donde el sánscrito difiere de las ramas septentrionales de la familia aria, ya por las palabras, ya por las particularidades gramaticales, concierta a menudo con el zend. En todas estas lenguas, los nombres del número son idénticos hasta cien. Pero sahasra, «mil», es particular del sánscrito, y no se encuentra en ninguno de los idiomas indoeuropeos, excepto en el zend, en el que se transforma en hazan. Así es cómo los dialectos germánicos y eslavos tienen una palabra que les es particular para expresar el número mil, del mismo modo que encontramos en griego y en latín muchos vocablos comunes que en vano buscaríamos en las otras lenguas indoeuropeas. Tales hechos tienen una gran significación histórica, y en el caso actual, prueban que el zend y el sánscrito han permanecido unidos durante mucho tiempo después de separarse del tronco común de las lenguas indoeuropeas.

En lo que concierne a la religión y a la mitología, la semejanza entre Persia y la India es más palpable todavía. Dioses desconocidos en todas las otras naciones indoeuropeas, son adorados bajo un mismo nombre en sánscrito y en zend; y si nos encontramos con algunas de las expresiones más sagradas en sánscrito, transformadas en el zend en nombres de demonios, tenemos una nueva prueba de los efectos ordinarios de un cisma que dividió una comunidad unida en otro tiempo.

Burnouf, después de haber comparado la lengua y la religión del Avesta, principalmente con el sánscrito clásico más moderno, opinó desde luego que ese cisma se produjo en Persia, y que a consecuencia de la escisión, los brahmanes disidentes emigraron

a la India. Tal es aún la opinión generalmente sustentada; pero los nuevos hechos revelados por el estudio del Veda no permiten que se sostenga. Cuando se compara el zend con el sánscrito clásico, se encuentra en muchas de sus formas gramaticales un carácter más primitivo que en las formas sánscritas correspondientes. Podemos ahora demostrar (y el mismo Burnouf lo ha reconocido), que el idioma védico difiere del sánscrito más moderno precisamente en los mismos puntos, y que ha conservado la misma forma primitiva e irregular del zend. Pienso además que el nombre *zend* fué originariamente una alteración de la palabra sánscrita Khandas, «metro», (v. el latín *escandere*), la cual es el nombre dado al idioma del veda por Panini y otros. Cuando leemos en la Gramática de Panini que ciertas formas se encuentran en el Khandas, pero no en la lengua clásica, podemos casi siempre traducir la palabra Khandas por zend, porque casi todas esas observaciones se aplican igualmente al idioma del Avesta.

Por lo que se refiere a la mitología, los *nomina* y los *numina* del Avesta parecen también a primera vista más primitivos que los de Manú o del Mahabharata. Pero si uno se coloca para considerarlos en el mundo védico, cambian inmediatamente de aspecto y no se nos aparecen más que como imágenes reflejas o como refracciones de los dioses primitivos y sustanciales del Veda. Se puede al presente probar, hasta con la ayuda de los conocimientos geográficos contenidos en sus libros sagrados, que los zoroastrianos residieron en la India antes de emigrar a Persia. Digo los zoroastrianos, porque nada nos autoriza a extender esta aserción a los habitantes de Persia y Media en general. Que los zoroastrianos y sus antepasados partieron de la India durante el período védico, es un hecho que puede establecerse con tanta seguridad como el origen griego de los fundadores de Masilia. Las tradiciones geográficas que encontramos en el primer Fargard del Vendidad no pueden citarse como una objeción en contra de la opinión dicha. Si fueran antiguas y auténticas, expresarían un recuerdo conservado entre los zoroastrianos, pero olvidado por poetas védicos, y que se remonta a una época anterior a la época en que descendieron juntos y por primera vez al país de los Siete Ríos. Si esas tradiciones, como es muy probable, son de fecha más moderna, representan tal vez una concepción geográfica que tuvieron los zoroastrianos, cuando, después de su salida de la tierra de los Siete Ríos, conocieron nuevas comarcas y nuevos pueblos.

Estas cuestiones y otras semejantes, de gran importancia para la historia primitiva del lenguaje y de la mitología de los arios, no podrán tener una solución definitiva sino cuando se hayan publicado por completo el Veda y el Avesta. Esto lo sabía muy bien Burnouf, y por esta razón aplazó para otra época la publicación de sus investigaciones sobre las antigüedades de la

nación iraniana. Tal es también la convicción de Westergaard y de Spiegel, que trabajan, cada uno por un lado, en preparar una edición del Avesta, y los cuales, si bien difieren de opinión sobre muchos puntos, están de acuerdo para considerar el Veda como la mejor llave del Avesta. Roth, de Tubinga, ha expresado bien la mutua relación entre el Veda y el Zend-Avesta, con la siguiente imagen: «El Veda y el Zend-Avesta—dice—son como dos ríos que tienen una misma fuente: las aguas del Veda son más abundantes y más puras, y han conservado mejor sus cualidades originales; las del Zend-Avesta se han corrompido de diversas maneras: su curso se ha torcido, y nos es imposible seguirle con seguridad hasta su fuente».

En cuanto a la lengua de los aqueménidas, la cual está representada por el texto persa de las inscripciones cuneiformes, desde el momento en que se pudieron leer algunas palabras, fué imposible no reconocer su identidad con la lengua del Avesta, llegada a un nuevo período de su evolución. Descifrar esos haces de flechas con ayuda del zend y del sánscrito, ha sido un trabajo bastante parecido al que sería necesario hacer para traducir una inscripción italiana sin conocer el italiano y ayudándose solamente con el latín clásico y el bajo latín. Aun con la viva intuición y las pacientes combinaciones de un Grotefend, no hubiera sido posible, sin el socorro del zend y del sánscrito, leer en los muros de los palacios de Persia nada más que los nombres propios y algunos títulos; y, según lo hace observar Lassen, como esas inscripciones en cualquier época anterior no hubieran parecido a los humanistas y orientalistas sino un conjunto extraño de clavos, cuñas o flechas, resulta casi un hecho providencial que fueran encontradas en el momento mismo en que el descubrimiento y el conocimiento del sánscrito y del zend permitían a los sabios de Europa vencer las dificultades ofrecidas por la interpretación de esos caracteres desconocidos.

Examinada cuidadosamente la lengua y la gramática de esos anales de la dinastía aqueménida, grabados en la montaña de Behistoun, se descubre un hecho curioso que pareció perturbar la relación histórica entre la lengua de Zoroastro y la de Darío. Por de pronto, los historiadores se contentaron con saber que los edictos de Darío podían ser explicados por el idioma del Avesta, y que la diferencia entre ambos idiomas implicaba un lapso considerable, hasta el punto de que era en adelante imposible identificar a Darío, hijo de Hystaspe, con Fushtasp, el discípulo mítico de Zoroastro. En la lengua del Avesta, aun cuando no sea ciertamente la lengua de Zoroastro, se veía una gramática tan rica y de formas tan primitivas al lado de las formas de las inscripciones, que era fácil reconocer que habían debido transcurrir varios siglos entre las dos épocas representadas por esas dos capas del lenguaje. Pero cuando las formas de esas len-

guas fueron sometidas a un análisis más minucioso, se evidenció que el sistema fonético de las inscripciones cuneiformes era más primitivo y más regular que hasta el de las partes más antiguas del Avesta. Sin embargo, esta dificultad entraña una solución; y, como muchas otras dificultades de ese género, si se llega a vencerla, ayuda a confirmar los mismos hechos y las mismas teorías que al pronto parecía destruir. La confusión del sistema fonético de la gramática Zenda proviene sin duda de la tradición oral. La tradición oral, sobre todo si está confiada a la custodia de un cuerpo de sacerdotes sabios, puede conservar durante siglos las palabras sagradas de una lengua muerta, mientras que la lengua viva, hablada por esos sacerdotes y sus compatriotas, se desarrolla y se altera; pero esta transmisión oral sufre por lo menos las influencias lentas e imperceptibles de una pronunciación corrompida. En ninguna parte vemos este hecho con tanta claridad como en el Veda, en donde formas gramaticales que habían cesado de ser inteligibles se conservaron cuidadosamente, mientras que la pronunciación primitiva de las vocales se había perdido, y la sencilla estructura de los antiguos metros había sido destruída al adoptar una pronunciación más moderna. La pérdida del digamma en Homero es un ejemplo análogo. Hay seguramente hechos para probar que la redacción del texto del Avesta, bajo la forma que lo poseen hoy los parsis de Bombay y de Zend, es anterior a la dinastía sasanida, es decir, al año 226 de Jesucristo. A partir de este momento, podemos seguir ese texto, y, en gran parte, comprobarlo merced a las traducciones del Avesta, hechas bajo la citada dinastía en lengua huzvaresh. Hasta posteriormente a esas traducciones, parece que se han hecho adiciones a los libros sagrados de los Zoroastrianos, pero en número poco considerable, y no tenemos razón alguna para dudar que el texto del Avesta, tal como existía en tiempos de Arda Viraf, fuera en su conjunto absolutamente idéntico al texto actual. Tales traducciones suministran la prueba de que la lengua de Zoroastro se había alterado ya en la época en que fueron escritas, y de que las ideas del Avesta no eran ya completamente comprendidas ni aun por los Zoroastrianos instruídos. Una inducción bien legítima nos permite afirmar que, anteriormente a dicha época, la doctrina de Zoroastro fué redactada por escrito, porque leemos que Alejandro destruyó los libros de los zoroastrianos, y que Hermipio de Alejandría los había leído. Pero nos es imposible saber si en la época en que despertaron la religión y la literatura de Persia, es decir, quinientos años después de Alejandro, fué recogido y restablecido mediante manuscritos ya existentes, o, según la tradición oral, el texto de dichas obras; solamente la perturbación que encontramos en el sistema fonético de ese texto haría suponer que ha debido transmitirse verbalmente de generación en generación durante un largo espacio de tiempo.

Lo que ha llegado a ser la lengua zenda, confiada únicamente a la memoria sin el socorro del estudio gramatical ni el conocimiento del pasado, nos es posible verlo hoy todavía cuando ciertos parsis que no saben leer ni escribir repiten en sus templos himnos y plegarias que no son para ellos sino sonidos ininteligibles, pero en los cuales el ejercitado oído de un erudito europeo vuelve a encontrar los venerables acentos del lenguaje de Zoroastro.

Desde la época prehistórica de Zoroastro hasta los tiempos de Darío y de Artajerjes II, la historia de la lengua persa fué reconstituída por el genio y la perseverancia de Grotefend, Burnouff, Lassen, y en fin, por los trabajos de Rawlinson, que, si bien llegó el último, no se le debe colocar en último rango entre esos sabios. Se hubiera podido esperar que a partir de dichos tiempos nos hubiesen dado los griegos la continuación de tal historia. Desgraciadamente, los griegos no se interesaban nada por las lenguas extranjeras, y se preocupaban muy poco de la historia de las otras naciones, excepto en lo que esa historia se refería a la suya. De esta suerte, nada hay que arroje la menor luz sobre la historia de la lengua persa después de la conquista macedónica y durante la dominación de los partos. Los primeros documentos contemporáneos y auténticos que se encuentran en seguida, son las inscripciones de los reyes de la nueva dinastía nacional de los Sasanidas. Están escritas, tal vez con algunas diferencias dialécticas, en ese idioma que se llamaba en otro tiempo el pehlvi, pero que se denomina más comúnmente hoy el huzvaresh, pues tal es el nombre que ciertos sabios prefieren dar a la lengua de las traducciones del Avesta. Las leyendas de las monedas sasanidas, las inscripciones bilingües de los soberanos sasanidas, y la traducción del Avesta por los reformadores sasanidas, representan la lengua persa en su tercer período. A juzgar por las muestras ofrecidas por Anquetil-Duperron, no es extraño que no se haya querido ver en el pehlvi, como se le llamaba entonces, sino una jerga artificial. Aun después de conocimientos más auténticos, apareció esa lengua erizada de tantas palabras semíticas y bárbaras, que se negaron a admitirla en la familia iraniana. William Jones afirma que era un dialecto del caldeo. Sin embargo, Spiegel, que publica en estos momentos el texto de sus traducciones, ha intentado establecer, mediante nuevas pruebas, que esa lengua es realmente aria, que no es semítica ni bárbara, sino persa por sus raíces y su gramática. Explica la presencia de un gran número de términos extranjeros por los elementos diversos en la vida intelectual y religiosa que encontramos en Persia durante y después de ese período. Existía la influencia semítica de Babilonia, la cual se descubre claramente hasta en los caracteres de las inscripciones aqueménidas; existía la lenta infiltración de las ideas, costumbres y expresiones judaicas, que penetraba a veces en los palacios de Persia e invadía en todo tiempo los bazares de las

ciudades, los caminos y las aldeas; existía el poder irresistible del genio griego, el cual, aun cuando estaba representado por los rudos conquistadores macedónicos, impulsaba a los pensadores orientales a elevarse hasta regiones que en filosofía jamás habían entrevisto; existían también las escuelas, las bibliotecas, las obras de arte de los Seleucidas, y la ciudad de Edesa sobre el Eufrates, donde se estudiaba a Platón y Aristóteles, donde se discutían las doctrinas de los cristianos, de los judíos y de los budhistas, donde San Efrén enseñaba, y donde circulaban esas traducciones siríacas que nos han conservado muchos escritos de autores griegos y cristianos, cuyos originales se han perdido. El título del Avesta, bajo su forma semítica Apestako, era conocido en Siria tan bien como en Persia, y el verdadero nombre de su autor, Zoroastro, no se había convertido aún en siriaco en el Zerdusth moderno.

Mientras esta corriente intelectual, que se esparcía principalmente por canales semíticos, regaba e inundaba el Asia occidental, la lengua persa se había quedado sin cultura literaria. No es, pues, extraño que los hombres convertidos por el advenimiento de una nueva dinastía nacional (226) en reformadores, predicadores y profetas de Persia, hayan tratado de conformarse en su lengua y en sus ideas a un modelo semítico. Su lenguaje puede parecer compuesto de elementos heterogéneos al orientalista que acaba de dejar las páginas del Avesta o de Firdusi; pero no olvidemos que nuestras lenguas de la Europa moderna, examinadas de cerca, producirían la misma impresión sobre cualquiera que estuviese únicamente acostumbrado al idioma puro de Homero, de Cicerón, de Ulfilas o de Caedmon. Además, el *alma* del lenguaje sasanida, es decir, su gramática, pertenece por completo, según Spiegel, a Persia, y aunque esa gramática sea pobre al lado de la del Avesta, es más rica en formas que el parsi moderno, el deri o la lengua de Firdusi; más justo es suponer, como se hacía en otro tiempo, que el pehlvi era el dialecto de las provincias occidentales de Persia. Tanto valdría como sostener, según una preciosa observación de Spiegel, que una obra turca haya tenido que ser compuesta necesariamente en las fronteras de Arabia, porque esté llena de palabras árabes. Podemos, sin temor a engañarnos, considerar el huzvaresh de las traducciones del Avesta como habiendo sido la lengua de la corte o, por lo menos, de los ministros de la religión bajo los Sasanidas. Otras, tales como el Bundehesch Uisnokhired, pertenecen por su idioma y por sus pensamientos a ese mismo período de incubación mística, durante el cual la India y el Egipto, Babilonia y Grecia, como pobres viejas, decrépitas y achacosas, tartamudeaban juntas, contándose los sueños y las alegrías de su juventud, sin que pudieran, no obstante, evocar ni un solo recuerdo con ese vigor que en otro tiempo hizo de sus pensamientos y sentimientos cosas vivientes y verdaderas. Fué un pe-

ríodo de delirio religioso y metafísico, en el que todo se perdía y se volvía a encontrar en todo, en el que Maya y Sofía, Nütra y Cristo, Viraf e Isaías, Belus, Zarvan y Cronos, eran confundidos en una mezcolanza de absurdas especulaciones, de las que el Oriente se libró por fin con las doctrinas positivas de Mahoma, y el Occidente con el cristianismo puro de los pueblos teutónicos.

Para tener en una justa estima los méritos del idioma huzvaresh como lengua, es preciso recordar que lo conocemos únicamente por escritos especulativos y por los trabajos de los traductores cuyo lenguaje se hizo técnico y artificial en las escuelas. Es probable que el idioma del pueblo estuviese bastante menos alterado con el método de semitizarlo todo. A veces, hasta los traductores ponen el término semítico al lado de la expresión persa a manera de paráfrasis, a fin de explicar esa expresión. Y si Spiegel está en lo cierto cuando sostiene que el parsi, y no el huzvaresh, fué el idioma de Persia en los últimos tiempos del Imperio de los Sasanidas, debemos inmediatamente deducir que el persa recobró su carácter propio, se desembarazó de los elementos semíticos y se hizo un idioma puro y nacional. Ese dialecto (el parsi) no existe más que en traducciones, y Spiegel, el autor de la primera gramática parsi, es quien nos ha dado a conocer lo que de dicha lengua sabemos.

El tercer período de la historia del lenguaje persa, que comprende el huzvaresh y el parsi, concluye con la caída de los Sasanidas. La conquista árabe borró hasta las últimas huellas de la nacionalidad persa; y el fuego sagrado de los zoroastrianos no debía volverse a reanimar nunca, excepto en el oasis de Yezd, y sobre el suelo de esa región de la que los zoroastrianos habían emigrado muchos siglos antes, cuando pasaban por ser los hijos desheredados de Manú. Sin embargo, ese cambio no se verificó de una vez. Mohl ha estudiado admirablemente esa época en su magnífica edición del Shah-Nameh, y de él tomo los siguientes hechos. Durante cierto tiempo, la religión, las costumbres y los cantos de Persia, se conservaron en la nobleza territorial, en los Dikhans que vivían en medio del pueblo, sobre las provincias del Este, lejos de la capital y de las ciudades donde principalmente se habían establecido los conquistadores extranjeros, Bagdad, Kufah, Mosul. ¿En dónde hubiera recogido Firdusi los cantos nacionales de la antigua poesía épica que hizo revivir en el Shah-Nameh (hacia el año 1000 de J. C.) si el campesino y el noble persa no hubiesen conservado el recuerdo de sus antiguos héroes paganos, hasta bajo la vigilante vista y el cetro de hierro de los fanáticos musulmanes? Cierto es que la primera colección de las tradiciones épicas se hizo bajo los Sasanidas. Pero este trabajo, comenzado bajo Nushirvan y terminado bajo Yezdegird, el último de los Sasanidas, fué destruído por orden de Omar. Firdusi mismo nos cuenta cómo realizó dicho trabajo el Dikhan Danishver. «Había—dice—un Pehliwan

de una familia de Dikhans, bravo y poderoso, lleno de inteligencia y muy ilustrado; gustaba de buscar los hechos antiguos y recoger las relaciones de los tiempos pasados. Hizo venir de cada provincia un anciano mobed que había reunido las partes de ese libro; le preguntó el origen de los reyes y guerreros ilustres, y la manera cómo organizaron, al principio, el mundo que nos han transmitido en un estado tan miserable; y cómo bajo una feliz estrella llevaron a cabo una empresa diariamente. Los grandes recitaron ante él, uno tras otro, las tradiciones de los reyes y las vicisitudes del mundo. Escuchó sus discursos y compuso un libro digno de renombre. Tal es el recuerdo que ha dejado entre los hombres, y los grandes y los pequeños cantaron sus alabanzas».

Al autor de esta primera epopeya le llama Firdusi un *Dikhan*. Esta palabra significa, según los diccionarios persas, «cultivador» e «historiador», y la razón que se acostumbra dar para explicar el hecho de ese doble significado, es que los agricultores persas estaban versados en la historia de su país. Pero Quatremere ha probado que los Dikhans componían la nobleza territorial de Persia; que conservaron cierta independencia, aun bajo la dominación de los califas mahometanos, y que ejercían en el país una especie de jurisdicción a pesar de los administradores enviados de Bagdad, la sede del gobierno. Así, a Danishver mismo le llaman Dikhan, aunque fué anterior a la conquista árabe. Al darle ese título Firdusi quería solamente significar que Danishver recogió las tradiciones y los cantos referentes a Jemshid, Feridún y Rustem, en los campos, y de boca de los campesinos. No tenemos ni una sola línea de la obra original de Danishver, la cual fué destruída por Omar; y la tradición árabe, en la que se conservó durante algún tiempo, concluyó también por desaparecer. Hubiera sido, pues, necesario volver a empezar ese trabajo cuando un espíritu nacional, pero que no tenía ningún lazo con el zoroastrismo, despertó en las provincias de Persia. Los gobernadores de tales provincias se declararon independientes en cuanto el poder de los califas, que después de haber crecido rápidamente, comenzó a dejar ver signos de debilidad. Aunque la religión mahometana hubiera echado sus raíces hasta en el partido nacional, el árabe no gozaba del favor de los gobernadores orientales. En los cursos se habló el persa, se alentó a los poetas persas y se recogieron de nuevo las antiguas tradiciones religiosas, despojadas de su envoltura religiosa. Jacob, hijo de Leís (870), el primer príncipe de sangre persa que se proclamó independiente de los califas, reunió, según se dice, fragmentos de la epopeya de Danishver en un poema al que hizo añadir un apéndice. Vino después la dinastía de los Samanidas, los cuales pretendían descender de los reyes sasanidas. Esa dinastía, como lo hizo más adelante la de los Gaznevidas, siguió la misma política popular, y apoyó su fuerza en el sentimiento de la nacionalidad persa. El cantor nacional de la época de los Samanidas fué Dakiki, naci-

do de una familia zoroastriana. Firdusi conocía fragmentos de su epopeya, y nos ha dado una muestra en la historia de Jushtasp. Sin embargo, estaba reservado a Mahmoud-el-Grande, segundo rey de la dinastía gaznevida, realizar un proyecto cuya primera idea fue concebida por Nushirvan. Dió orden de que se hiciesen en todas las partes del Imperio colecciones de los manuscritos antiguos, y fueron enviados a la corte todos los hombres que conocían algunos poemas de los tiempos pasados. Entre estos últimos se encontraban Ader Berzin, que había pasado toda su vida recogiendo las narraciones populares referentes a los antiguos reyes de Persia, y Serv-Azad, de Merv, que se decía descendiente de Neriman y conocía todas las historias concernientes a Sam, Zal y Rustem, las cuales se habían conservado en su familia. Con estos materiales compuso Firdusi su gran poema épico, el Shah-Nameh. Él mismo declara en muchos pasajes que ha seguido siempre la tradición. «He dado—dice—las tradiciones: nada de lo que merecía ser conocido ha sido olvidado. Todo lo que voy a decir, otros lo han dicho antes de mí. Han recogido antes que yo los frutos del jardín de la ciencia». Habla detalladamente de sus predecesores; indica hasta las fuentes que le han suministrado diferentes episodios, y se esfuerza constantemente en convencer a sus lectores que sus narraciones no son invenciones poéticas sacadas de su propio fondo.

De esta manera únicamente podemos explicar el hecho señalado por primera vez por Burnouf, a saber, que muchos héroes del Shah-Nameh conservan todavía los rasgos (muy alterados sin duda, pero bien reconocibles) de las divinidades védicas, que habían atravesado el cisma Zoroastriano, el reino de los aqueménidas, la ocupación macedónica, la invasión de los partos, el renacimiento nacional bajo los Sasanidas, la conquista musulmana, y que todavía eran celebradas por los Dikhanes en sus cantos y en sus leyendas en la época en que el poema de Firdusi pone el último sello a la lengua de Zoroastro. En su *Nalus, maha-bharati episodium* (1832), Bopp había ya identificado el Vivanhvat zendo con el Vivasvat sánscrito; y Burnouf, en sus *Observaciones sobre la gramática comparada* de Bopp, había probado que un segundo personaje, el Krisasva sánscrito, es el mismo que el Keresaspa zendo. Pero la semejanza entre el Keresaspa zendo y el Garshasp del Shah-Nameh fué para Burnouf el punto de partida para nuevas y vastas investigaciones, las cuales le han conducido a algunos de esos descubrimientos sorprendentes y preciosos, una parte de los cuales ha sido publicada en sus *Estudios sobre el lenguaje y los textos zendos*. Este volumen, que es su última obra sobre el zend, se compone de artículos insertos originariamente en el *Journal Asiatique*, entre el año 1840 y el 1846; y el cuarto de esos ensayos particularmente, titulado *El Dios Homa*, ha abierto una mina completamente nueva para las investigaciones sobre la religión primi-

tiva y las tradiciones que eran comunes a los arios antes de su separación. Burnouf probó que es posible referir tres de los nombres más célebres del Shah-Nameh, Jemshid, Feridún y Garshasp, a tres héroes citados en el Zend-Avesta como representantes de las tres generaciones más antiguas de la humanidad, Jimakshacta, Thraetaona y Keresaspa, y que los prototipos de estos héroes zoroastrianos pueden encontrarse en el Yama, el Trista y el Krisasva del Veda. Hizo más aún. Demostró que así como en sánscrito el padre de Yama es Vivasvat, el padre de Yima en el Avesta es Vivanhvat, y que, así como Thraetaona, en Persia, es hijo de Athwya, así el nombre patronímico de Trita en el Veda es Aptya. Explicó el pasaje de Thraetaona en Feridún con la ayuda de este nombre en pehlvi, dado por Neriosengh, a saber, Fredún. Este cambio de una dental aspirada en una labial aspirada, mirado por muchas personas como un punto que debilita la argumentación de Burnouf, se encuentra a menudo. Burnouf fué también el que identificó a Zohak, el rey de Persia, muerto por Feridún, y que Firdusi conocía aún bajo el nombre de Ash dakak, con el Azhi dahaka, la serpiente que muerde (como traduce ese nombre), aniquilado por Thraetaona en el Avesta; y en cuanto a los cambios que esos nombres y las ideas que expresaron en su origen hubieron de sufrir en la escena intelectual de la raza aria, Burnouf se expresa en estos términos: «Muy curioso es, sin duda alguna, ver a una de las divinidades indias más veneradas dando su nombre al primer soberano de la dinastía ario-persa; es uno de los hechos que atestiguan evidentemente la íntima unión de las dos ramas de la gran familia que se extendió, muchos siglos antes de nuestra era, desde el Ganges hasta el Eufrates».

Se han desconocido tantas veces los grandes servicios prestados por Burnouf en esa rama de las investigaciones filológicas e históricas, y se ha atribuído con tanta seguridad a otros la gloria que de derecho le pertenece, que no parecerá superflua esta fiel exposición de algunos de sus descubrimientos. Al insistir para que se le haga justicia, no abrigo en manera alguna la intención de rebajar el mérito de otros sabios. Después de Burnouf han encontrado ciertas semejanzas de detalle, sobre todo en la historia de Feridún, Roth, Benfey y Weber. Roth, en particular, ha consagrado dos artículos muy interesantes a la identificación de Yama-Yima-Jemshid con Trita-Thraetaona-Feridún. Trita, en el cual se reconoce de acuerdo generalmente al original védico de Feridún, porque Traitana, cuyo nombre corresponde exactamente al del héroe persa, no se encuentra más que una sola vez en el Rig-Veda; ese Trita, digo, está representado en la India como uno de los numerosos poderes divinos que gobiernan el cielo, que disipan las tinieblas y envían la lluvia, o que, según la expresión y la imagen predilecta de los poetas del Veda, libertan a las vacas (las nubes) y matan a los demonios por los cuales habían sido robadas.

Estas vacas andan siempre por el cielo; las unas negras, las otras brillantes. Mugen en sus prados; los vientos las reunen; los rayos brillantes del sol las ordeñan, y entonces cae a torrentes desde sus pesadas mamas sobre la tierra seca y sedienta una leche bienhechora. Pero algunas veces, dice el poeta, son arrebatadas por ladrones y escondidas en sombrías cavernas en los extremos del cielo. Entonces la tierra se queda sin lluvia; el piadoso adorador dirige sus oraciones a Indra, e Indra se levanta para recobrar el rebaño. Envía su perra en busca de las vacas, la cual, cuando ha oído el mugido, vuelve al lado de Indra y comienza el combate. Indra, escoltado por los Maruts, lanza su rayo; los Rudras rugen: por fin es hendida la roca que cierra la entrada de la caverna; el demonio queda muerto y las vacas son de nuevo conducidas a sus pastos. Este es uno de los mitos más antiguos, o, si se quiere, estas son unas de las expresiones más antiguas que hayan circulado por las naciones arias; y la misma fábula se encuentra también en la mitología de Italia, en Grecia y en Germania. En el Avesta la lucha se entabla entre Thraetaona y Azhi dahaka, la serpiente destructora. Un himno del Veda nos muestra à Traitana ocupando el puesto de Indra en el conflicto; pero tal honor corresponde generalmente à Trita, aunque a veces es compartido por otros dioses. Al demonio adversario de los dioses se le llama también en el Veda Ahi o la serpiente. Pero el cambio característico que se produce en el espacio de tiempo que separa el Veda del Avesta, consiste en que en la poesía de Persia los dioses no disputan ya à los demonios la posesión de las vacas celestes; la luz no lucha ya con las tinieblas para que pueda aparecer la aurora. La lucha es entre el hombre piadoso y el principio del mal. «El zoroastrismo, dice Burnouf, al separarse con más franqueza de Dios y de la naturaleza, se ha ocupado del hombre más que el brahmanismo, y puede decirse que ganó en profundidad lo que perdía en extensión. No es de este sitio el indicar la influencia que pudo ejercer sobre los destinos de los pueblos de Asia que lo adoptaron en diversas épocas, un sistema que tiende a desarrollar los instintos más nobles de nuestra naturaleza y que impone al hombre, como el más importante de sus deberes, el luchar constantemente contra el principio del mal. Puede decirse, sin embargo, que el carácter religioso y marcial a la vez, que aparece con rasgos tan heroicos en la mayoría de los Feshts, debió influir sobre la viril disciplina en la que germinaron los comienzos de la monarquía de Ciro».

Mil años después de Ciro (porque Moisés de Khoren habla de Zohak en el siglo quinto de nuestra era), se olvidan una vez más las tradiciones antiguas, y los vagos recuerdos concernientes a Thraetaona y Azh Dahak son por fin reunidos, coordinados e interpretados, de manera que presenten algo inteligible a los espíritus más modernos. Zohak, el usurpador del trono persa, tiene tres cabezas, porque tal era el número de cabezas que tenía, según la descrip-

ción del Veda, la serpiente Ahi; solamente una de las de Zohak aparece como si fuera una cabeza humana. Zohak ha matado a Jemshid, de la dinastía pechdadiana; ahora Feridún derrota a Zohak en las riberas del Tigris. Le derriba con su maza de cabeza de búfalo, y está a punto de matarle, cuando, nos dice Firdusi (*Libro de los reyes*, I, página 609 y siguientes), «el bienaventurado Seroch se presenta apresuradamente: «No hieras—dice—porque su tiempo no ha llegado. Está quebrantado, es preciso atarle como una piedra, y conducirle hasta un lugar en que te encontrarás dos rocas. Lo mejor es encadenarle en el interior de las rocas, a donde no podrán llegar sus amigos y vasallos». Feridún lo atendió, y sin tardar, preparó una correa de piel de león y ató a Zohak los dos pies y por mitad del cuerpo, de tal modo que un elefante furioso no hubiera podido romper sus ligaduras... El Rey que protegía la fortuna, condujo a Zohak estrechamente ligado hacia Schir-Khan y le metió entre las montañas, donde quiso romperle la cabeza. Pero el bienaventurado Seroch apareció de nuevo, y le dijo al oído un buen consejo: «Lleva ese cautivo a prisa y sin escolta hasta el monte Demawend; no lleves contigo sino a los que te sean indispensables y puedan ayudarte en los momentos de peligro.» Feridún se llevó a Zohak rápidamente como un corredor, y lo encadenó en el monte Demawend, y cuando le hubo rodeado de nuevas cadenas encima de sus ligaduras, desaparecieron todas las huellas de las desgracias de Feridún. Por él, el nombre de Zohak se hizo vil como el polvo; el mundo fué purgado del mal que aquél había hecho. Zohak fué separado de su familia y de sus aliados, y permaneció encadenado sobre la roca. Feridún escogió en la montaña un lugar estrecho; descubrió una caverna de la que no se podía ver el fondo. Trajo gruesos clavos y los hundió, evitando atravesar el cráneo de Zohak; le ató las manos a la roca para que tuviese una prolongada agonía. Zohak permaneció así suspendido, y la sangre de su corazón corrió sobre la tierra... Feridún el glorioso, no era un ángel; no estaba compuesto de almizcle y ámbar; su gran renombre lo ha adquirido por su justicia y su generosidad. Sé justo y generoso, y serás un Feridún».

Como última fase del mito del Traitana védico, Zohak es, según la opinión de Sir John Malcolm y otros orientalistas, el representante de una invasión asiria que duraría durante los mil años del reinado de ese usurpador, mientras que Feridún es Arbaces, el Medo, vencedor de Sardanápalo. Sin conceder ninguna importancia a esta hipótesis, podemos abarcar con la vista toda la historia del mito, gracias a la nueva luz con que la ha iluminado el genio de Burnouf; y remontando el curso de los años, podemos ver a Arbaces transformarse en Feridún, Feridún en Phredun, Phredun en Thraetaona, Thraetaona en Traitana, formando cada uno de estos personajes una imagen distinta en la fantasmagoría mitológica.

En cuanto a la lengua de Persia, su historia concluye con el

Shah-Nameh. A partir de esa época, ya apenas se descubre en el persa el menor indicio de desarrollo ni de decaimiento. Su vocabulario se llena cada vez más de palabras extranjeras; pero sus formas gramaticales parecen llegadas a un grado tal de sequedad, que no han de ser susceptibles de secarse más. Sin embargo, las lenguas no siempre permanecen en ese estado; algunas veces son alimentadas por nuevas fuentes que, poco abundantes al principio y casi imperceptibles, brotan en el hablar del pueblo: llega después un día en el que esas aguas vivas crecen de repente y arrastran las inertes masas de los gobiernos viejos, de los cultos rancios, de las vetustas literaturas y de los antiguos idiomas, como los ríos arrastran en primavera los pesados témpanos del invierno.

## CAPÍTULO IV

### EL AITAREYA - BRAHMANA

Los dos volúmenes en los que se contiene el texto sánscrito y una traducción inglesa del Aitareya-Brahmana, que acaba de publicar en Bombay, Martín Hang, director de los estudios sánscritos en el colegio de Punah, deben ser colocados entre las publicaciones recientes de más importancia para el conocimiento de la literatura de la India antigua. Esa obra ha sido publicada por cuenta del Gobierno, mediante orden del Director de Instrucción pública, y constituye para nosotros una nueva prueba del espíritu liberal y recto que anima a Howard al conceder su protección a trabajos de una utilidad real y durable. El Aitareya-Brahmana, en donde están contenidas las especulaciones más antiguas de los brahmanes sobre las interpretaciones de las oraciones recitadas durante sus sacrificios y sobre la significación de sus ritos sagrados, no podía ser publicado con las aclaraciones necesarias sino por un indianista residente en la India misma. No es más que un volumen de unas doscientas páginas, pero supone a los lectores tan familiarizados con todas las formas externas del culto de los brahmanes, con las diferentes funciones de sus sacerdotes, las horas y las épocas de sus ceremonias religiosas, los innumerables utensilios que utilizan en sus sacrificios, y la preparación de ofrendas, que todo el conocimiento del sánscrito que se puede adquirir en Europa hubiera sido insuficiente para desenredar el confuso tejido de las materias que componen la mayor parte del Aitareya-Brahmana. La dificultad no estaba en traducir el texto palabra por palabra, sino en llegar a una concepción clara, exacta y viva de los asuntos que en él se tratan. Esta obra fué destinada en su origen para gentes que, de una manera general, conocían el ceremonial de los sacrificios védicos, tan bien como conocemos nosotros las ceremonias de nuestro propio culto. Si pusiéramos uno de nues-

tros rituales en manos de un extranjero que asistiera por primera vez al servicio de una de nuestras iglesias de Inglaterra, nos encontraríamos con que, a pesar de la sencillez y claridad de su lenguaje, ese libro no le daría una idea bien clara de lo que se debe y no se debe hacer en nuestros templos. Pero el antiguo culto indio es uno de los más artificiales y más complicados que se puede uno imaginar; y aunque los detalles del mismo estén expuestos cuidadosa y minuciosamente en los Brahmanas y en los Sutras, esto no obstante, si el lector no ha tenido ocasión de ver el lugar donde se ofrecen los sacrificios, los altares que se erigen en tales ocasiones, los instrumentos de que se sirven los diferentes sacerdotes; en una palabra, si no ha tenido a la vista el conjunto de los ritos sagrados, le parecerá que no se encuentra en presencia sino de palabras solamente, y su imaginación no podrá en manera alguna representarse los actos y las cosas que se han querido describir con esas palabras. Habíanse hecho diversas tentativas para decidir a algunos brahmanes de los más instruídos a que publicasen y tradujeran determinados rituales suyos, a fin de que los sabios de Europa pudieran hacerse una idea de la manera cómo se realizaban los sacrificios, y penetrar más fácilmente en el sentido misterioso de los ritos sagrados, tales como los exponen los tratados llamados Brahmanas, tratados así nombrados porque contienen las prescripciones y decisiones de los brahmanes sobre todos los actos del sacrificio. Pero aun cuando, merced a los brillantes esfuerzos de Ballantyne y de sus colegas en el colegio sánscrito de Benares, se encontrasen brahmanes en disposición de dar en inglés una traducción de esas obras, si no perfecta, suficiente por lo menos, ninguno de ellos quiso nunca consentir en encargarse de ese trabajo y revelar los secretos de su profesión. Además (y esta es una nueva dificultad que no hubiéramos sospechado de ningún modo si Hang no nos la da a conocer), los brahmanes que conocen a fondo el antiguo ritual védico, son hoy muy raros:

«Viendo lo difícil, o por mejor decir, lo imposible que era llegar a comprender con mediana claridad las ceremonias de los sacrificios con la sola ayuda de los libros, de los cuales había reunido, sin embargo, un considerable número, hice los mayores esfuerzos para obtener explicaciones orales, interrogando a esos brahmanes, poco numerosos hoy, que son conocidos con el nombre de Srotriyas o Srantrés, y que son los únicos en conservar la interpretación de los santos misterios, tal como les fué transmitida desde los tiempos más remotos. No fué tarea sencilla, y antes de mí ningún europeo había salido bien en esa empresa, lo que no chocará cuando se sepa que el conocimiento profundo del ritual se hace cada día más raro en toda la India, y que, en muchas regiones, sobre todo en las que están sometidas a la dominación inglesa, ese conocimiento se ha perdido ya por completo».

Por fin Hang consiguió asegurarse el concurso de un ver-

dadero doctor en teología, el cual no solamente había celebrado los sacrificios védicos de menos importancia, como las ofrendas hechas en las épocas de plenilunio y novilunio, sino que había también oficiado en varios de los grandes sacrificios del Soma, que no se verifican sino rara vez en la India. Sentimos decirlo, pero el tal brahmán consintió en realizar las ceremonias principales de su culto en un lugar apartado de la morada de Hang por consideraciones completamente mercenarias. Esas ceremonias duraron cinco días, y el mismo honorable teólogo y varios de sus colegas se pusieron a disposición de Hang, siempre que tuviera dudas sobre el verdadero sentido de un pasaje cualquiera de esos tratados litúrgicos que describen los sacrificios védicos. Hasta le permitieron a nuestro autor probar el brebaje sagrado, el Soma, que da la salud, la riqueza, la sabiduría, la inspiración y la inmortalidad a quienes lo reciben de manos de un sacerdote parido en segundo nacimiento. Sin embargo, después de haber explicado la manera de preparar dicho brebaje, he aquí todo lo que nos dice Hang:

«El jugo de la planta empleada hoy en Punah para la confección del brebaje sagrado es de color blanquecino y de un sabor acre y amargo, pero no definido. Esa bebida es muy desagradable y produce una especie de embriaguez. La he probado varias veces, pero me ha sido imposible tomar más que algunas cucharaditas».

Después de tal iniciación, Hang tiene razón al decirnos que sus explicaciones de los términos litúrgicos, consignadas en las notas de su obra, pueden inspirarnos absoluta confianza; que se fundan en lo que ha visto con sus propios ojos y en lo que ha aprendido de los mismos labios de personas a quienes todos esos conocimientos habían sido transmitidos por una tradición que se remonta a la más lejana antigüedad. Habla con bastante severidad de los eruditos europeos que han pretendido explicar los términos técnicos del culto védico sin recurrir a los sacerdotes indígenas y sin atender cuidadosamente a las enseñanzas que hubieran podido encontrar en los comentaristas indios.

En el prólogo de su edición del Aitareya-Brahmana, Hang emite sobre la cronología de la literatura védica algunas nuevas ideas que merecen ser examinadas atentamente. Comenzando por los himnos del Rig-Veda, admite que hay en esta colección himnos antiguos y modernos, pero duda que sea posible trazar con precisión una línea que separe lo que se ha llamado período del Khandas, representando la producción espontánea de la poesía sagrada, del período de los Mantras, durante el cual debieron formarse esas colecciones de himnos antiguos, en las que se intercalaron nuevos himnos compuestos principalmente para ser recitados en los sacrificios. Hang sostiene que ciertos himnos, que ofrecen manifiestamente el último carácter, deben ser considerados como pertenecientes al período más antiguo de la poesía védica. Toma como ejemplo el himno que describe el sacrificio del caballo, y porque

únicamente se encuentran designados por sus nombres siete sacerdotes, de los cuales ninguno forma parte de la clase de los Udgatars, «chantres», ni de la de los brahmanes, «vigilantes», deduce la consecuencia de que ese himno es anterior a la institución de esas dos clases de sacerdotes. Como estos sacerdotes figuran en otros himnos védicos, Hang supone que debe referirse a mayor antigüedad el himno que describe el sacrificio del caballo. En apoyo de su opinión, el autor cita el ceremonial zoroastriano, en el cual, nos dice, los chantres y los vigilantes son enteramente desconocidos, mientras que las dos clases de sacerdotes, los Hotars «recitadores», y los Adhvaryus, «asistentes», se encuentran designados con los mismos nombres que han tomado en zend las formas Zaotar y Rathwisbare. Resultaría, pues, que las dos nuevas clases de sacerdotes fueron instituídas en la India después que los zoroastrianos se separaron de los brahmanes; y Hang cree deber transportar los himnos en los que únicamente se mencionan a los Hotars y Adhvaryus a una época que precedió a esa antigua escisión, mientras que los himnos que hablan de las cuatro clases de sacerdotes serían posteriores a dicha época. Después de haber expuesto en toda su fuerza el argumento de Hang, debemos declarar que nos parece que da demasiado alcance a pruebas puramente negativas. Seguramente que un poeta, aun cuando conociese perfectamente todos los detalles de un sacrificio y los nombres de todos los sacerdotes que en él tomaron parte, podía hablar de esas materias en términos más generales que lo haría el autor de un manual; se estaría muy expuesto a engañarse suponiendo que nada de lo que el poeta ha pasado en silencio existía en su tiempo. En segundo lugar, si entre los títulos de los sacerdotes los había más antiguos y más modernos, todo induce a creer que el poeta debía preferir citar a los primeros más bien que a los que eran de creación reciente.

En tercer lugar, también las más antiguas denominaciones de los sacerdotes tuvieron en su origen un sentido más extensivo, antes de ser tomadas en la restringida acepción que tuvieron más adelante, como en Europa *Obispo* significó originariamente «vigilante», *sacerdote* «anciano», *diácono* «servidor, ministro». En varios himnos, algunos de esos títulos (por ejemplo, hotar, «el que invoca») están evidentemente empleados como nombres apelativos y no como títulos. Por fin, Hang reconocía él mismo que uno de los sacerdotes que se mencionan en el himno sobre el sacrificio del caballo, a saber, el Agnimnidha, es idéntico al Agnidhra; y si tomamos este nombre como todos los otros en su sentido técnico, debemos ver en él la designación de uno de los cuatro sacerdotes pertenecientes a la cuarta clase o del Brahman. Así caerían por tierra los fundamentos sobre los que principalmente descansa el razonamiento de Hang, y nos sería preciso admitir que la institución de los sacerdotes de la clase del Brahman se remonta

por lo menos a la época en que se compuso el himno sobre el sacrificio del caballo. Pero aun suponiendo, lo que es cierto, que se encuentren en ciertos himnos alusiones a un ceremonial más o menos completo, esto podría servirnos sin duda alguna para subdividir y clasificar los poemas del segundo período, el de los mantras, pero no podríamos evidentemente deducir de ahí que la ausencia o la presencia de alusiones a los detalles de las ceremonias sagradas es el criterio de la antigüedad, mayor o menor, de los himnos védicos. Hang cree que, en el desenvolvimiento del culto tributado por el hombre a su Creador, el sacrificio precede a la poesía religiosa, y las fórmulas preceden a las creaciones, como el Levítico es anterior a los Salmos; por esta manera de ver se deja también guiar en su clasificación cronológica de los monumentos del Veda. Se inclina, pues, a considerar los himnos que fueron compuestos en presencia de los sacrificios, más particularmente las invocaciones y las fórmulas del Iagur-Veda, y las Nívides conservadas en los Brahmanas y en los Sutras, como descendientes de una antigüedad mayor que las libres inspiraciones de los Rishis, los cuales se preocupan muy poco de la exacta observancia de las ceremonias, no conocen el rango de los diferentes sacerdotes ni de las diferentes divinidades, y tocan a veces asuntos que son del dominio de la poesía profana, más bien que de la sagrada. «Los primeros sacrificios, nos dice Hang, fueron sin duda sencillas ofrendas presentadas sin gran ceremonial. Se contentaban con acompañarlas con algunas palabras solemnes y apropiadas a las circunstancias, enunciando el nombre del que hacía la ofrenda, lo que se ofrecía, la deidad a la que se le presentaba, y la intención con que la ofrenda se realizaba. Todo esto debía estar probablemente expresado en las fórmulas litúrgicas que se conocieron más tarde en el Yagush, pero cuyo nombre más antiguo parece haber sido Yagya. Quizá debamos atribuir una antigüedad igual a la fórmula por la cual se invocaba a la divinidad bajo nombres diferentes, y se la invitaba a que viniese a probar los manjares que le estaban preparados. Se consideraba justamente esa fórmula como una especie de Yagush, y se llamaba Nígada o Nivid».

Comparando estas fórmulas litúrgicas con la masa de los himnos del Rig-Veda, Hang llega a la conclusión de que aquéllas son más antiguas que los himnos. Nos demuestra que algunas de esas Nivids eran conocidas de los poetas de los himnos, y este hecho es incontestable; pero esto probaría únicamente que los Rishis conocían esas partes del ceremonial, al mismo tiempo que conocían otras. No sería más que una confirmación de la opinión expuesta precedentemente por varios indianistas, a saber, que ciertos himnos védicos fueron evidentemente compuestos para recitarse en sacrificios, implicando a menudo ritos mucho más sencillos y más primitivos que esas observaciones minuciosas prescriptas en los Brahmanas y en los Sutras. Pero cuando Hang nos dice que el

primer ensayo del talento poético de los Rishis fué la composición del Yagyas o versos que se debían recitar mientras se arrojaba la ofrenda al fuego, y que esos Yagyas se convirtieron más adelante en pequeños poemas, debemos preguntarle si eso es un hecho o una conjetura. Y cuando nos dice, además, «que no puede dudarse de que los himnos en que se trata de ritos sagrados fueron compuestos únicamente para ser recitados en los sacrificios», y que no es menos cierto «que los himnos que expresan ideas más generales, pensamientos filosóficos, o la confesión de pecados cometidos, pertenecen a una época relativamente moderna», no podemos menos de dirigirle de nuevo la anterior pregunta. Cuando Hang trata de probar que los himnos litúrgicos son más antiguos que los cantos profanos o los poemas que tienen un carácter religioso más general, se limita a presentar su opinión con pruebas colaterales, tomadas en la literatura de los indios y de los chinos. Tales parecidos pueden tener interés, pero es preciso reconocer que no prueban nada. Hasta se ha encontrado siempre que, en general, la poesía ha precedido a la prosa en las naciones arias. Ahora bien; los Yagyas y los Nivids están en prosa, y Hang llama a esa prosa rimada; sin embargo, al lado del lenguaje de los himnos, no es más que prosa. Un razonamiento por analogía, como el que hacemos en este momento, no podría ciertamente por sí solo destruir pruebas sólidas, si las hubiera, estableciendo un hecho contrario a aquel en que descansa nuestro razonamiento; pero tiene, sin embargo, más fuerza que un argumento sacado de la historia literaria de dos naciones, ajenas a la familia aria por el lenguaje y por el pensamiento.

Pero aun cuando hayamos tratado de demostrar la insuficiencia de las razones alegadas por Hang para hacer que se acepte su sistema, no pretendemos en manera alguna poner en duda la gran antigüedad de algunas de las fórmulas e invocaciones usadas en los sacrificios, especialmente de las Nivids, sobre las cuales ha sido Hang el primero en llamar la atención. Desde una época muy antigua han existido, probablemente, Nivids o invocaciones; pero ¿las Nivids que poseemos son idénticamente las mismas a que se alude en los himnos? Si son las mismas, en efecto, ¿cómo es que no tienen acentos, que no constituyen una parte de las Sanhitas, y que no han sido conservadas, discutidas y analizadas con el mismo celo religioso que los himnos poéticos? Pudiera ser que las Nivids que poseemos hoy suministraran a los Rishis, como supone Hang, los motivos de sus cantos; pero pudiera ser también que hayan sido sacadas de los himnos mismos de los Rishis por compiladores más modernos. Hay en la Sanhita del Rig-Veda más de un himno que se puede llamar una Nivid, es decir, una invitación dirigida a los dioses para rogarles que vengan a los sacrificios, y una enumeración de los principales nombres de la divinidad. Los que han llegado por consideraciones generales a creer que

toda religión ha comenzado por el sacrificio y por las fórmulas litúrgicas, considerarán, naturalmente, los himnos y las Nivids como pertenecientes a una época más primitiva de la historia de la humanidad; aquellos que piensan encontrar los primeros gérmenes de todo culto religioso en la oración, en el tributo de reconocimiento, en la libre expresión de la devoción y del asombro del hombre a la vista de las maravillas que le rodean, tratarán a esas mismas Nivids como producciones de edad más moderna. Pero dudamos que ese problema pueda resolverse, por consideraciones generales. Admitiendo que los judíos comenzaran por el sacrificio y terminaran con los salmos, no por eso estamos en el caso de creer que haya sucedido lo mismo en las naciones arias; y el orden cronológico que preside la serie de los antiguos documentos de China, no nos serviría de gran ayuda para formar una opinión acerca del desarrollo del espíritu indio. Debemos tomar cada nación aisladamente, y tratar de descubrir lo que cada una de ellas piensa de la antigüedad relativa de sus documentos literarios. Cuando uno se queda en generalidades, se puede agitar indefinidamente el problema de saber si el sacrificio ha precedido a la oración, o si la oración ha precedido al sacrificio, como el problema de si la gallina fué antes del huevo, o el huevo antes de la gallina. En el caso particular de la literatura sagrada de los brahmanes, debemos guiarnos por su propia tradición, que coloca invariablemente a los himnos poéticos del Rig-Veda antes de los himnos y fórmulas litúrgicas del Yagur-Veda y del Sama-Veda. El principal argumento que se ha hecho valer contra el orden asignado a esos diferentes textos de la tradición india, es que de cuando en cuando se encuentran en el Yagur-Veda y en el Sama-Veda formas más arcaicas que en el Rig-Veda. A esto se ha respondido que pudiera ser muy bien que los himnos y las fórmulas del Yagur-Veda y del Sama-Veda, aunque posteriores por la fecha de su composición a los himnos del Rig-Veda, fueran las primeras reunidas en colecciones, y conservadas en las escuelas mediante una estricta disciplina mnemónica. Los himnos del Rig-Veda, algunos de los cuales no tienen ninguna relación con el ceremonial védico, pudieron ser reunidos más tardíamente, y pudieron perder, mientras se transmitían por la tradición oral, esas formas gramaticales que habían envejecido con el tiempo, pero que fueron conservadas en las escuelas teológicas con religioso celo, en el caso de que fueran adoptadas y sancionadas en algún tiempo.

Según Hang, el período durante el cual se compusieron los himnos védicos se extiende desde el año 1400 al 2000 antes de Jesucristo. Sin embargo, opina que los himnos más antiguos y las fórmulas litúrgicas deben ser remontadas más atrás y colocadas entre el año 2000 y el 2400 antes de nuestra era. Después de este período, correspondiente a lo que se ha llamado el período del Khandas y el de los Mantras, viene el de los Brahmanas, y Hang cree

que el conjunto de los Brahmanas, escritos todos en prosa, fué compuesto entre el año 1200 y el 1400 antes de Jesucristo. No da gran importancia a la distinción establecida por los mismos brahmanes entre su literatura revelada y su literatura puramente humana, y considera a los Sutras como casi contemporáneos de los Brahmanas. El único punto fijo del que parte Hang para determinar el orden en el cual se sucedieron esos diferentes períodos es la fecha implicada por la posición de los puntos solsticiales que se encuentra mencionada en un tratadito, el Gyotisha, fecha colocada en el año 1186 antes de Jesucristo, por la computación exacta del Rev. R. Main. Hang reconoce por completo que es absolutamente necesario para los brahmanes observar los puntos solsticiales a fin de poder regular su calendario.

«No podían saber, dice, cuál era el tiempo oportuno para comenzar o concluir sus sacrificios, principalmente esas sesiones litúrgicas llamadas las Sattras, sin conocer exactamente la época en que el sol se dirige hacia el Norte y aquella en que se dirige hacia el Sur. El conocimiento del calendario forma una parte tan esencial del ritual que es imposible, sin ese conocimiento, conformarse con muchas observaciones importantes. No se permite comenzar los sacrificios sino bajo ciertas constelaciones felices, y en meses determinados. Así, regla general, ningún sacrificio puede comenzar durante la marcha del sol hacia el Sur; porque, aun hoy, los brahmanes consideran toda esa parte del año como un tiempo funesto, en el cual es una desgracia morirse. Los grandes sacrificios se celebran generalmente en primavera, en el mes de Kaitra y de Vaisakha, (abril y mayo). Las Sattras, que duraban un año entero, no eran, como nos lo enseña una lectura atenta del cuarto libro del Aitareya-Brahmana, sino una imitación del movimiento del sol. Se dividían las Sattras en dos partes distintas, de las que cada una comprendía seis meses de treinta días: en medio se encontraba el Vishuvat, es decir, el Ecuador o día central, que divide toda la Sattra en dos partes iguales. Las ceremonias son exactamente las mismas en las dos partes, con la sola diferencia de que en la segunda mitad de la Sattra se realizan en un orden inverso».

Este argumento de Hang parece justo por lo que se refiere a la fecha de la institución del ceremonial védico, y es curioso que diversos sabios que han estudiado recientemente el origen del antiguo calendario indio y la posibilidad de su procedencia extranjera, no hayan observado la íntima relación que existe entre ese calendario y todo el sistema litúrgico de los brahmanes. Hang parece, sin duda alguna, estar en lo cierto cuando reivindica para la India el descubrimiento de los Nakshatras, o el zodíaco lunar de los brahmanes, si podemos emplear esta expresión: tal vez también tenga razón al fijar el siglo XII como la fecha más remota a la que se pueda llevar ese sistema astronómico tan sencillo, sobre el que está fundado el calendario de las fiestas

védicas. Llama «absurdas» las teorías de los que en estos últimos tiempos han querido atribuir el primer descubrimiento de los Nakshatras a China, a Babilonia o cualquiera otra región del Asia central, y ni siquiera se toma el trabajo de mentar las esperanzas de ciertos eruditos que anuncian han de descubrir en breve los mismos nombres de los Nakshatras indios en las inscripciones babilónicas. Pero de que el ceremonial védico implique una observación de los puntos solsticiales hecha hacia el siglo XII, ¿se sigue que los tratados teológicos, en los que está explicado y comentado todo ese ceremonial, y en los que se atribuyen toda suerte de significaciones misteriosas a los diferentes ritos, hayan sido necesariamente compuestos en una época tan lejana? En esto no encontramos concluyente ni sólido el razonamiento de Hang, y pensamos que será preciso buscar otras anclas para fijar los flotantes restos de la literatura védica.

Los dos volúmenes de Hang, con el texto y la traducción del Aitareya-Brahmana, así como las notas y aclaraciones, no se hubieran publicado nunca probablemente si el Gobierno de la presidencia de Bombay no se hubiese encargado de los gastos. Por importantes que sean los Brahmanas para los orientalistas, no ofrecen sino un interés escaso a la masa de los lectores. La mayor parte de esos escritos no es más que palabrería, y lo que es peor, palabrería teológica. A menos de conocer de antemano el rango que ocupan los Brahmanas en la historia del espíritu indio, nadie podría leer más de seis páginas sin aburrirse solemnemente. Pero para el historiador y el filósofo, esas obras tienen un valor infinito: el primero ve en ellas el anillo real que enlaza la literatura moderna y la literatura antigua de la India; el segundo puede estudiar una fase muy importante de la vida intelectual del hombre; esa fase en que el espíritu pasa de la salud al estado enfermizo.

Libros como el que acabamos de mencionar, y cuyo puesto no está indicado en las bibliotecas de las gentes mundanas, son precisamente aquellos cuya publicación deben favorecer los Gobiernos, cuando es posible, o en su defecto, las Universidades y sociedades sabias. Y al felicitar a Hang por haber obtenido la valiosa protección del Gobierno de Bombay, permítasenos felicitar también a Howard y sus colegas por haber podido, en esta ocasión, disponer de los servicios de un sabio como Hang.

## CAPÍTULO V

### EL ESTUDIO DEL ZEND-AVESTA EN LA INDIA

Los indianistas que viven en la India tienen considerables ventajas sobre los que se dedican al estudio de la literatura antigua de los brahmanes en Inglaterra, Francia o Alemania. Aunque el sánscrito haya cesado de ser el idioma del país, hay en la India pocas grandes ciudades en las que no se encuentren algunos indígenas más o menos instruídos (panditos, o, como se les llamaba en otro tiempo, punditos) que hayan seguido regularmente verdaderos cursos de gramática sánscrita y tengan la costumbre de consagrar su vida al cultivo de una rama especial de sus antiguos estudios nacionales como el derecho, la lógica, la retórica, la astronomía o alguna otra ciencia. Tales hombres vivían en otro tiempo de la liberalidad de los Rajahs y de la superstición popular; pero hoy ven que disminuyen de una manera alarmante sus medios de subsistencia, y se apresuran a poner sus conocimientos al servicio de todo oficial o de todo funcionario civil que se interese por la antigua literatura de la India. Como ignoran completamente nuestros métodos científicos, resultan unos maestros bastante pobres cuando se trata de enseñar la lengua sánscrita, pero son de gran utilidad a los que, encontrándose adelantados en ese estudio y en disposición de indicarles la tarea para la que están preparados, saben comprobar su trabajo mediante una revisión atenta y concienzuda. Todos nuestros grandes indianistas, desde William Jones hasta Horacio H. Wilson, han reconocido lo mucho que debían a los indígenas que les habían prestado ayuda. Cuando trabajaban dichos indianistas en Calcuta, Benarés o Bombay, tenían a cada lado un pandito, en vez de la gramática o del diccionario que necesitamos consultar cuando llegamos a un pasaje difícil. Siempre que un Sahib inglés emprendía la publicación o la traducción de un texto sánscrito, esos panditos estaban en-

cargados de copiar y coleccionar los manuscritos, formar el índice de las palabras necesarias, y extraer de otros escritos los pasajes análogos a los que se trataba de interpretar; y muy a menudo hubieron de traducir el texto antiguo en indostano o en bengalí, o ponerlo, mejor o peor, en inglés. Sin la ayuda prestada con gusto por los indígenas instruídos, los estudios indios no hubieran podido hacer seguramente los rápidos progresos que han hecho en menos de un siglo, no tan sólo en la India, sino en casi todos los países de Europa.

Con este ejemplo ante la vista, es curioso que los ingleses residentes en la India, particularmente en la residencia de Bombay, no hayan tratado nunca de aprovecharse de la ayuda de los parsis, a fin de profundizar en la antigua lengua y en la más antigua literatura de los adoradores de Ormuzd. Si se tiene presente que después del sánscrito no hay lengua más antigua que el zend, y que después del Veda no hay, en las naciones arias, ningún código religioso más primitivo que el Zend-Avesta, no puede uno menos de asombrarse al ver la negligencia de los funcionarios civiles de la India, en un estudio tan importante. En el último siglo, Anquetil-Duperron se entusiasmó tanto al ver el *facsímile* de algunas hojas del Zend-Avesta, que a fin de obtener el pasaje para la India, se enganchó como simple soldado, pidiendo formar parte de una expedición que se preparaba entonces en el puerto de Lorient. Pasó cerca de siete años (1754-1761) recorriendo diferentes comarcas de la India occidental, recogiendo manuscritos de los libros sagrados de Zoroastro, y esforzándose en leerlos y penetrar su sentido con la ayuda de los desturs. Su ejemplo fué seguido, pero con espíritu menos aventurero, por Rask, sabio dinamarqués, el cual reunió en Bombay un gran número de preciosos manuscritos por cuenta de su Gobierno, y escribió en 1826 su ensayo: *De la antigüedad y autenticidad de la lengua zenda.* Otro dinamarqués, Westergaard, que es hoy uno de los hombres de Europa más versados en el conocimiento del zend, fué igualmente a la India (1841-1843) antes de comenzar a publicar su edición de los libros religiosos de los zoroastrianos (Copenhague, 1852). Durante todo ese tiempo, y mientras sabios franceses y alemanes como Burnouf, Bopp y Spiegel, trabajaban tenazmente en descifrar los restos curiosos de la religión de los magos, no hicieron casi nada para el progreso de los estudios zendos los ingleses que residían en Bombay y en Punah, en el corazón mismo del parsismo.

Tanto más nos alegramos, por lo tanto, al ver que un joven erudito alemán, Hang, nombrado profesor de sánscrito en el colegio de Punah merced a la atinada recomendación de Howard, se haya apresurado a aprovecharse de las circunstancias favorables en que se encuentra, para entregarse a un profundo estudio de la literatura sagrada de los Parsis. Fué a la India bien

preparado para su tarea, y no ha defraudado las esperanzas que los que le conocían cifraron en él a su marcha de Alemania. Si no hubiese dominado su asunto antes de dirigirse a Punah, la ayuda de los desturs no le hubiera servido de gran cosa. Pero como conocía todo lo que era posible aprender en Europa acerca de la lengua y la literatura zendas, sabía qué preguntas había de dirigir a los sacerdotes parsis; estaba en condiciones de apreciar el valor de todas sus respuestas, y ha conseguido ver con sus propios ojos ese ceremonial religioso y esas prácticas litúrgicas que forman un elemento tan considerable del Vendidad y del Vispered, y de los cuales es imposible hacerse una idea exacta cuando no se estudian más que en los libros. Tenemos ahora ante nosotros el resultado de sus investigaciones en los *Ensayos acerca de la lengua sagrada, de las escrituras y de la religión de los parsis*, que ha publicado en Bombay en 1862. Es un volumen de 368 páginas únicamente y se vende en Inglaterra al precio de una guinea. Sin embargo, para los que estudian el zend, es uno de los libros menos caros que hayan aparecido nunca. Esos ensayos son cuatro, y llevan los títulos siguientes: I, Historia de las investigaciones sobre las escrituras sagradas y la religión de los parsis, desde los tiempos más remotos hasta nuestros días; II, Esbozo de una gramática de la lengua zenda; III, El Zend-Avesta, o Escritura santa de los parsis; IV, Origen y desenvolvimiento de la religión zoroastriana. La parte más importante del libro es el esbozo de la gramática zenda, porque aun cuando, en efecto, no sea más que un esbozo, es el primer análisis gramatical de ese curioso idioma hecho metódicamente. Cuando se estudian las demás lenguas se comienza generalmente por aprender la gramática, después se aborda la literatura. Pero en lo que se refiere al zend, ha sido preciso tomar la dirección inversa. Hubo, ante todo, que descubrir las desinencias gramaticales de esa lengua, analizando minuciosamente sus obras literarias. Los mismos parsis no poseían ninguna obra de ese género. Sus sacerdotes más instruídos se contentan con aprender de memoria el Zend-Avesta, y formarse alguna noción del sentido de las palabras sagradas leyendo una traducción pehlvia, hecha bajo la dinastía sasanida, o una versión sánscrita de fecha aún más reciente. Por esto es por lo que la traducción del Zend-Avesta, dada por Anquetil-Duperron con ayuda del destour Darab, no podía inspirar ninguna confianza, pues el autor dió en francés una versión persa, hecha sobre una traducción pehlvia del original zend. Burnouf fué el primero que emprendió la tarea de interpretar las palabras mismas de Zoroastro, ayudándose con el profundo conocimiento que tenía del sánscrito y de los principios de la gramática comparada. Podemos añadir que las dificultades presentadas por este trabajo son únicamente menores que las que Burnouf hubo de vencer más adelante, cuando descifró las inscripciones cuneiformes de

los monarcas aqueménidas de Persia. Aprovechando los trabajos de Burnouf y de otros filólogos, Hang reunió por fin los *disfecta membra poetæ;* y si no encontramos en su *Ensayo* una gramática que pueda ser comparada a la de Panini para el sánscrito, hallamos por lo menos el esqueleto bastante perfecto de lo que era en otro tiempo una lengua viva, cuya riqueza y delicadeza no eran inferiores a las del idioma de los Vedas.

Hay en la actualidad cinco ediciones, más o menos completas, del Zend-Avesta. La primera fué litografiada bajo la dirección de Burnouf y publicada en París, 1829-1843. La segunda edición, en la cual el texto está escrito con caracteres latinos, se publicó en Leipzig en 1850 por Brockhaus. La tercera, que nos da el texto en caracteres zendos, apareció en 1851 bajo los auspicios de Spiegel; y hacia esa misma época, Westergaard emprendió la cuarta edición (Copenhague, 1852-1854). Se han publicado en la India, con traducciones en guzarato, una o dos ediciones del Zend-Avesta, que no hemos visto, pero que son frecuentemente citadas por los eruditos indios. Spiegel ha emprendido una traducción alemana del Zend-Avesta que es mucho más exacta que la de Anquetil-Duperron, aunque también tiene por base la versión pehlvia.

El Zend-Avesta no es una obra voluminosa. Continuamos llamándola con ese nombre, aunque sería más correcto denominarla el Avesta-Zend; y es poco probable que el verdadero título reemplace nunca al que se nos ha hecho familiar y se halla consagrado por un largo uso. ¿Se habla nunca acaso de Cassius Dion? Sin embargo, se nos asegura que nos engañamos al llamar a ese historiador Dion Cassius. Por lo demás, nada nos demuestra que Avesta-Zend sea el título original y el único correcto. Al decir de los parsis, Avesta designa el texto sagrado, Zend la traducción pehlvia. Pero, en las mismas versiones pehlvias, la obra original de Zoroastro se llama Avesta-Zend. En ninguna parte nos dicen los autores de esas versiones por qué se sirven de esa denominación, y, en consecuencia, casi todos los sabios que se ocupan de los estudios zendos han propuesto una hipótesis particular sobre ese punto. Hang supone que Avesta designaba las partes más antiguas del Zend-Avesta, y Zend las partes más modernas, significando la palabra *Zend,* según él, «comentario, explicación, glosa». Sin embargo, no se encuentra ninguna de esas dos palabras en los textos zendos originales, y aunque Avesta parece ser el sánscrito avastha, Pehlvi apestak, «texto establecido, determinado por la autoridad», se pueden hacer serias objeciones contra la etimología propuesta para Zend, según la cual esa palabra se derivaría de una forma supuesta *zanti,* sánscrito guati, «conocimiento, ciencia». Es muy probable que Avesta-Zend fuera un título tradicional, ya casi ininteligible en la época en que se hicieron las traducciones pehlvias, pero conservado, sin embargo, por los autores de

esas traducciones. Puede ser que esos traductores se hayan engañado en la interpretación de la palabra Zend, como les sucedió en otros muchos casos, y debamos ver en ella una palabra idéntica en su origen a la sánscrita Khandas, nombre dado por los brahmanes a los himnos sagrados del Veda. En una cuestión de este género es imposible llegar jamás a la certeza; pero como es de justicia escuchar preferentemente las hipótesis de aquellos que estén más familiarizados con el asunto, citamos el pasaje siguiente, en el que Hang expone su opinión sobre el sentido de esa palabra:

«La significación de Zend ha variado en épocas diferentes. En su origen ese término modificaba la interpretación de los textos sagrados, tal como fué dada por Zoroastro y sus discípulos y transmitida por los sucesores del profeta. Con el tiempo esas explicaciones fueron consideradas como si tuviesen el mismo carácter sagrado de los textos originales, y textos y comentarios fueron comprendidos bajo un mismo nombre, *Avesta.* Como esas Escrituras sagradas llegaron después a hacerse ininteligibles para la mayoría de los zoroastrianos, que no hablaban ya la lengua de sus padres, fué preciso añadir un *Zend* o una glosa. Este nuevo Zend fué dado por los sacerdotes más sabios de la época de los sasanidas, bajo la forma de una traducción de los libros zoroastrianos en lo que era entonces el idioma nacional de Persia, en pehlvi; y como los sacerdotes de nuestros días no pueden hallar algunas aclaraciones acerca del sentido de los textos primitivos sino en esa traducción, por esta razón es el único *Zend* o la única glosa que conocen... El nombre *Pazend,* que aparece frecuentemente al lado de *Avesta* y de *Zend,* designa una explicación ulterior de la doctrina de Zend... El idioma pazend es el mismo que el parsi, es decir, el antiguo persa, tal como se escribía hacia la época de Firdusi, en el año 1000 de nuestra era».

Cualquiera que sea nuestra opinión acerca de las diversas interpretaciones propuestas por Hang, debemos alabar sin reservas el gran mérito que ha tenido al separar por primera vez en el Zend-Avesta las partes más antiguas de las partes más modernas. Spiegel había ya señalado la existencia de dialectos diferentes en esos antiguos textos, y Westergaard había indicado claramente las partes del Yasua escritas en verso; pero a Hang corresponde el honor de haber sacado del cuerpo de las Escrituras zoroastrianas las partes más antiguas de todas, haberlas coleccionado y haber tratado de dar, hasta donde es posible en el estado actual de la ciencia, una traducción completa. Su edición de los Gathas (tal es el nombre de esos antiguos fragmentos compuestos en verso) fija una época en la historia de los estudios zendos, y Bunsen, en el menos conocido de sus libros, *Dios en la historia,* ha hecho resaltar toda la importancia que debemos atribuir a esos fragmentos auténticos en los que se encuentra conservado el pensa-

miento religioso de Zoroastro. Estamos muy lejos de creer que las traducciones que nos ha dado Hang sean definitivas. Esperamos, por el contrario, que él mismo querrá proseguir una tarea tan bien comenzada, y que no descansará antes de haber disipado hasta la más ligera de las nubes que envuelven aún a la religión primitiva de Zoroastro. Muchos pasajes, tales como los leemos en la versión de Hang, son tan claros como la luz; y esta misma claridad es una garantía de lo exacto de la interpretación. Pero hay otros pasajes oscuros, velados, que no ofrecen al espíritu ningún sentido razonable. Comprendemos que han debido significar otra cosa, que han expresado seguramente un pensamiento más neto, un pensamiento fuerte y luminoso, aunque seamos impotentes para encontrarle bajo las palabras que tenemos ante nuestra vista. El sentido es, después de todo, el gran criterio de una traducción. Es evidente que no podemos dudar de que esos antiguos poemas hayan sido formados por ideas sanas y justas; de otra manera los hombres no se hubieran nunca tomado el trabajo de conservarlos; y si no sabemos descubrir en ellos el sello de la razón, la culpa es necesariamente, ya de nuestra ignorancia, ya de la alteración de un texto cuyas palabras no son las mismas que pronunciaron los profetas de los antiguos tiempos. He aquí algunas muestras de las traducciones de Hang; el lector discernirá fácilmente en ellas los matices de certeza y duda, de buen sentido y de palabrería:

«1. ¡Dime en verdad lo que te he de pedir, oh Dios viviente! Dime si tu amigo Sraosha está dispuesto a recitar su himno como una oración dirigida a mi amigo (Frashaostra o Vistaspa), oh Dios sabio, y si debe venir hacia nosotros con buenas intenciones, para realizar respecto de nosotros verdaderos actos de amistad.

»2. ¡Dime en verdad lo que te he de pedir, oh Dios viviente! Dime, ¿cómo ha aparecido la mejor vida presente? (este mundo). ¿Por qué medios las cosas presentes (el mundo) deben ser sostenidas? Oh espíritu verdaderamente sabio, ese espíritu, el santo (Vohumano) es el guardián de todos los seres, sabiendo alejar de ellos todo mal: es el promotor de toda vida.

»3. ¡Dime en verdad lo que te he de pedir, oh Dios viviente! Dime quién ha sido en el principio el Padre y el Creador de la verdad. ¿Quién ha hecho el sol y las estrellas? ¿Quién otro que tú haces que crezca y mengüe la luna? Todo lo deseo aprender, excepto lo que sé ya.

»4. ¡Dime en verdad lo que te he de pedir, oh Dios viviente! ¿Quién sostiene la tierra y los cielos, que están encima de ella? ¿Quién ha creado las aguas y los árboles del campo? ¿Quién está en los vientos y en las tempestades, para que su carrera sea tan rápida? ¿Quién es el Creador de los que poseen un corazón bueno y recto, oh Dios sabio?»

Este es un corto extracto de la parte más antigua del Zend-

Avesta. Citaré ahora un pasaje tomado en una de las partes más modernas, en el Yasht de Ormuzd:

«Zoroastro preguntó a Ahuramazda cuál era el hechizo más poderoso para defenderse contra la influencia de los malos espíritus. El Espíritu supremo le respondió que la mejor salvaguardia contra el mal era pronunciar los diferentes nombres de Ahuramazda. Zoroastro rogó entonces a Ahuramazda que le comunicase esos nombres. Enumeró veinte: El primero es Ahmi, «yo soy»; el cuarto, Asha-vahista, «la mejor pureza»; el octavo, «yo soy la ciencia»; el duodécimo, Ahura, «el viviente«; el vigésimo «yo soy quien soy», Mazdao».

Ahuramazda añadió en seguida:

«Si me invocáis día y noche con esos nombres, vendré para ayudaros y socorreros: el ángel Seroch vendrá también entonces, así como los genios de las aguas y de los árboles». Para derrotar completamente a los malos espíritus, a los hombres perversos, a los brujos, Zoroastro indica otros nombres, como protector, guardián, espíritu, el más santo, el mejor sacerdote del fuego, etcétera.

¿Debemos mirar como puramente accidental la extraña conformidad entre uno de los nombres de Ahuramazda, a saber, «yo soy quien soy», y la explicación del nombre de Jehovah dada en el Éxodo, III, 14? Cuestión es ésta cuya solución depende necesariamente de la época a la que debamos referir el Yasht de Ormuzd. Pero como el arreglo cronológico de las diversas partes del Zend-Avesta no está aún fundado sino sobre hipótesis muy inciertas, no se puede, por ahora, discutir útilmente cuestiones de este género. Hang señala otros puntos de semejanza entre las doctrinas de Zoroastro y el Antiguo y el Nuevo Testamento. «Encontramos, dice, una afinidad muy grande o más bien una perfecta identidad entre ciertos artículos de la religión de Zoroastro y algunas importantes doctrinas del mosaísmo y del cristianismo, por ejemplo, las que se refieren a la personalidad y atributos del demonio y a la resurrección de los muertos». Conviene, sin embargo, observar que esas doctrinas no parecen características del Antiguo ni del Nuevo Testamento; y la creencia en la resurrección de los muertos no está contenida más que implícitamente en los libros sagrados de Moisés, y en ninguna parte se halla indicada en términos expresos.

Hay otros puntos en los que tendríamos que combatir con más extensión las opiniones emitidas por Hang: así, por ejemplo, en la página 17, llama a la lengua zenda «la hermana mayor del sánscrito». Esto nos parece que se halla en contradicción manifiesta con los hechos que el autor mismo ha reunido con tanto cuidado en su gramática zenda. Si en ese pasaje se refería solamente Hang al sánscrito moderno, haciendo abstracción del sánscrito védico, su afirmación estará en lo justo hasta cierto punto. Pero aun en este caso sería fácil señalar en el sánscrito mo-

derno muchas formas gramaticales más primitivas que las formas correspondientes en zendo. Semejantes detalles son relativamente poco importantes al lado de los grandes resultados ofrecidos por los trabajos de Hang expuestos en esos cuatro *Ensayos*. Tenemos, por lo tanto, la seguridad de que todos los que se interesan por el estudio del lenguaje antiguo y de la religión antigua harán votos para que Hang continúe dándonos a conocer el fruto de sus investigaciones sobre la lengua, la literatura, el ceremonial y la religión de los descendientes de Zoroastro.

## CAPÍTULO VI

### PROGRESOS DE LOS ESTUDIOS ZENDOS

Hay ciertas ramas de las investigaciones filológicas que parecen modificarse y cambiar de dirección constantemente, y las cuales, así lo creemos, están progresando siempre, sin embargo. Cuando se encontró la clave de las inscripciones antiguas, no se siguió en manera alguna que se pudiera dar inmediatamente una explicación precisa de cada palabra y una interpretación exacta de cada frase. Así vemos frecuentemente que un mismo texto jeroglífico o cuneiforme está traducido de un modo diferente por distintos eruditos; y no es tampoco raro que un sabio proponga una nueva investigación de una inscripción pocos años después de haber publicado la primera. Lo que acabamos de decir respecto de la interpretación de las inscripciones se aplica con no menos justicia a la interpretación de los textos antiguos. Si se quiere traducir los himnos del Veda, o el Zend-Avesta, o el mismo Antiguo Testamento, es preciso proceder exactamente como para descifrar una inscripción. El único medio seguro de descubrir el sentido verdadero de las palabras en los monumentos sagrados de los brahmanes, de los zoroastrianos o de los judíos, es comparar entre sí todos los lugares en los que se encuentra la misma palabra y buscar un sentido que, adaptándose igualmente bien a todos esos pasajes, pueda al mismo tiempo sostenerse por razones gramaticales y etimológicas. Este es, sin duda, un método lento y penoso, y que no siempre nos conduciría a resultados perfectamente ciertos; pero como las dudas e inexactitudes que implica son inseparables del asunto mismo, sería injusto imputarlas a aquellos cuyo genio y perseverancia han esparcido tanta luz sobre las páginas más oscuras de la historia antigua. A las personas ajenas a los trabajos por los cuales Grotefend, Burnouf, Lassen y Rawlinson han llegado a interpretar las inscripciones de Ciro, Darío y

Jerjes, por ejemplo, puede parecer inexplicable que se descubra hoy un sentido tan diferente en la inscripción en la que se había creído encontrar en otro tiempo una confirmación del hecho referido por Herodoto, a saber, que Darío debió el trono de Persia al relincho de su caballo. Después del asesinato de Smerdis, nos dice el historiador griego, se convino entre los seis conspiradores que la dignidad real pertenecería a aquel cuyo caballo relinchara primero al nacer el sol. Como el caballo de Darío fué el primero en relinchar, su dueño fué elegido en consecuencia Rey de Persia. Herodoto refiere que después de su elección, Darío erigió un monumento de piedra, sobre el cual estaba representado un jinete, y que llevaba esta inscripción: «Darío, hijo de Hystaspes, ha obtenido la dignidad de Rey de los persas por la virtud de su caballo (aquí el nombre) y de Abares, su escudero». Lassen tradujo de la manera siguiente una inscripción cuneiforme, copiada originariamente por Niebuhr de un ancho trozo de piedra incrustado en el muro meridional del gran terrado de Persépolis: «Auramazdis magnus est. Is maximus est deorum. Ipse Darium regem constituit, benevolens imperium obtulit. Ex voluntate Auramazdis Darius rex sum. Generosus sum Darius rex hujus regionis Persiæ; hanc mihi Auramazdis obtulit *hoc pomœrio ope equi* (*Choapsis*) *claræ virtutis*». Esta traducción, publicada en 1844, y los argumentos con los que la defendió Lassen en el sexto volumen de la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* pueden ser leídos hoy mismo con interés y con aprovechamiento, aunque sepamos que ese eminente sabio se equivocó en su análisis. El primer paso hacia una interpretación más exacta de esa inscripción lo dió en 1845 Holtzmann, quien hizo observar que Smerdis fué asesinado en Susa, no en Persépolis, y que también se verificó en Susa la elección de Darío para el trono de Persia, a los seis días del asesinato de su predecesor. Parecía, pues, que no se debía buscar en Persépolis ni el monumento erigido por Darío en el lugar donde se realizó el acontecimiento feliz que le había asegurado el trono, ni la inscripción que conservaba el recuerdo del suceso en el mismo sitio donde se efectuó. Pero un análisis más minucioso de la misma inscripción suministró argumentos de mayor importancia todavía. La palabra niba, que Lassen tradujo por *pomœrium,* se encuentra en otros tres lugares, en los que seguramente no puede significar «barrio». Más bien parece ser un adjetivo que signifique «hermoso, magnífico». Además, niba es un nominativo singular del género femenino, así como el pronombre hya que le precede, y cada una de las dos palabras, uvaspa y umartiya, que le siguen. Las palabras que Lassen tradujo por *hoc pomœrio ope equi* (*Choapsis*) *claræ virtutis,* fueron traducidas por Holtzmann de la manera siguiente: *Quæ nitida, herbosa, celebris est.* Esta última interpretación es, en general, exacta, y ha sido adoptada después por sir H. Rawlinson y por Oppert. He

aquí cómo traduce Rawlinson todo el pasaje: «Esta provincia de Persia que Ormuzd me ha concedido, que es ilustre, que abunda en buenos caballos, que produce hombres valientes». De esta suerte se desvanecieron el caballo de Darío y esa curiosa confirmación que la leyenda persa, referida por Herodoto, pareció recibir por un momento de la inscripción cuneiforme descubierta en Persépolis.

No costaría trabajo citar una multitud de textos cuya interpretación ha pasado por semejantes vicisitudes, y sería fácil aprovecharse de esos errores para desacreditar el método aplicado en estos últimos años al descifrar las inscripciones cuneiformes. Sin ser un abogado elocuente o un gran orador acostumbrado a los triunfos en una asamblea legislativa, se podría sin esfuerzo alguno, e insistiendo sobre todos esos tanteos y contradicciones, convencer al público de que los trabajos de Grotefend, de Burnouf, de Lassen y de Rawlinson no han dado ningún resultado serio; y se podría sentar de una vez para siempre el principio general de que es menester desesperar de que se llegue nunca a encontrar el sentido de una inscripción escrita en lengua muerta, si la tradición no nos ha conservado la significación de las palabras de dicha lengua. Por fortuna estas cuestiones no son de las que se resuelven a consecuencia de una elocuente requisitoria o por el voto de una mayoría. Se deciden por el juicio independiente de una minoría que es la única competente en semejante materia. El hecho de que los sabios difieran frecuentemente entre sí sobre la explicación de un mismo texto, que reconozcan a menudo que se han engañado en su propia traducción y adopten otra a la cual deberán renunciar quizás más adelante cuando nueva luz haya iluminado los lugares que aún permanecían en la sombra, ese hecho, digo, es un arma temible en manos de aquellos que no discuten para llegar a la verdad, sino para triunfar de sus adversarios, y hiere vivamente el espíritu de la multitud que no mira sino la superficie de las cosas; pero produce un efecto muy diferente sobre los que comprenden la razón de esos cambios y discordancias y para los que cada nueva interpretación no representa más que un paso hacia adelante para el descubrimiento de la verdad.

Debemos también hacer observar que si las discordancias parecen menos numerosas en las traducciones de otros textos antiguos, tales como el Antiguo Testamento, por ejemplo, o los poemas de Homero, debe explicarse casi siempre por la carencia de esa exactitud crítica que pretenden, en la interpretación de cada palabra, los eruditos que descifran las inscripciones antiguas, o traducen el Veda y el Zend-Avesta. En el libro de Job, la Vulgata traduce la exhortación de la mujer de Job por «Bendice a Dios y muere»; la versión inglesa por «Maldice a Dios y muere»; la de los Setenta por «Di algo al Señor y muere». En la época en que los Setenta realizaron su traducción del Anti-

guo Testamento, el hebreo no podía ser considerado como una lengua muerta; sin embargo, aun entonces, los rabinos más instruídos se hubieran visto muy perplejos para definir exactamente la significación original de muchas palabras. Hasta en un país en donde hay una literatura, y una literatura esparcida por la imprenta como en la Europa moderna, el lenguaje cambia de tal manera en el espacio de cuatro o cinco siglos, que entre los teólogos más sabios de Inglaterra se encuentran pocos que estén en disposición de comprender perfectamente un tratado teológico escrito en inglés de hace cuatrocientos años. El mismo fenómeno se produce, y de una manera más señalada todavía, en las lenguas antiguas. No hay que creer que el carácter sagrado de que se encuentran revestidos ciertos escritos pueda preservarlos de los destrozos del tiempo. Antes bien, los intérpretes de las edades sucesivas ejercen mayor violencia con los libros santos que con todos los demás documentos de la literatura antigua. Las ideas se desarrollan y se modifican, pero cada generación trata de encontrar el reflejo de sus propias ideas en las veneradas páginas de los antiguos profetas. Además de las causas ordinarias que oscurecen y desfiguran el sentido verdadero de las palabras antiguas, hay influencias artificiales que alteran la fisonomía natural de las palabras revestidas de una autoridad sagrada. Las partes del Veda o del Zend-Avesta que no se refieren a ninguna doctrina religiosa o filosófica, están, por lo general, traducidas de una manera sencilla y literal, hasta por los más modernos de los comentaristas indígenas. Pero desde que se hace posible forzar el sentido de una palabra o de una frase, de manera que se encuentre una sanción para un dogma o un precepto cualquiera, por nuevo, por extravagante que sea, se torturan las frases más sencillas hasta hacerlas expresar las ideas más ajenas al espíritu de los autores del Veda y del Zend-Avesta.

A las personas que se interesen por estas cuestiones podemos recomendarles un corto escrito, *La Cosmogonía mosaica,* publicado recientemente por el Reverendo R. G. S. Browne, y en el cual el autor se esfuerza para darnos, según el método científico, una traducción literal del primer capítulo del Génesis. A propósito del primer verbo que se encuentra en la Biblia, dice: «¿Cuál es el sentido exacto, el verdadero alcance del verbo hebreo que se ha traducido en nuestra versión corriente por la palabra *creó?* La fuerza irresistible de una larga costumbre nos hace que supongamos del modo más natural que debía expresar la creación *ex nihilo.* Pero digan lo que quieran los comentaristas judíos, llenos de imaginaciones rabínicas y cabalísticas, y salvo el respeto debido a nuestros modernos hebraizantes, podemos afirmar que no fué tal el primitivo sentido de esa palabra. R. D. Kimchi, cuando quiso distinguir los matices que existen entre los términos empleados en la cosmogonía mosaica, ha supuesto que el verbo hebreo

*bara* era el equivalente exacto de *ex nihilo creavit.* Nuestro compatriota Castell, cuya profunda ciencia igualaba a su abnegación, ha emitido también esa suposición puramente gratuita. Y el ilustre Bryan Waltan fué asimismo engañado por esa quimera de los rabinistas».

Browne nos cita a Gesenius, que da como primera significación de *bara* «cortó, talló, esculpió, pulimentó»; y refiere el testimonio de Lee, el cual llama «inepta» a la opinión según la cual *bara* hubiese significado «saca de la nada». En *Josué,* XVII, 15 y 18, el mismo verbo expresa la acción de derribar árboles; y en el Salmo CIV, 30, se traduce por «*Tú renuevas* la faz de la tierra». Lee nos enseña que en árabe *bara* significa propiamente, pero no siempre, «sacar de una materia preexistente». Todo esto demuestra que en el verbo *bara,* como en el sánscrito tvaksh o taksh, no existía originariamente ningún vestigio del sentido que se le ha atribuído más adelante y que jamás ha significado «sacar de la nada». Esta última noción, en toda su precisión, era una idea relativamente moderna, nacida probablemente del contacto de los judíos con los griegos en Alejandría. Los filósofos griegos creían que la materia era coeterna con el Creador, y sin duda para combatir esa opinión, los judíos, para quienes Jehová era todo, afirmaron terminantemente que Dios ha creado todas las cosas de la nada. Después esa doctrina fué recibida por los judíos y por los cristianos como la única ortodoxa; pero lejos de que el verbo *bara* pueda ser citado en apoyo de ese dogma, parece más bien que los hombres a quienes Moisés se dirigía y cuyo lenguaje hablaba, no daban a esa palabra más significación que la de «acomodar» o «arreglar»: pudiera ser también que no despertara en su mente ninguna idea distinta y precisa, sino solamente la noción vaga y general expresada por el *potein* de los Setenta. Pocos son los comentaristas de la Biblia que se dediquen a descubrir cómo comprendían las palabras del Antiguo Testamento aquellos á quienes iban dirigidas. La gran mayoría de los lectores supone sin reflexión que Moisés y sus contemporáneos tomaban las palabras en el sentido que les damos en el siglo XIX, olvidándose por completo de la distancia que separa nuestro lenguaje y nuestras ideas, de las ideas y del lenguaje de las tribus errantes de Israel.

Los helenistas saben mejor que nadie cuántas palabras hay en Homero, cuya interpretación tradicional nos dan, es cierto, los diccionarios y los comentarios, pero cuya exacta significación se nos escapa por completo. No es difícil traducir la frase griega correspondiente por «los puentes de la guerra»; pero nadie ha explicado nunca lo que Homero entendía realmente por esa frase. Es muy dudoso que los puentes, en nuestra acepción de esa palabra, fuesen conocidos en tiempos de Homero; tampoco es difícil ver que el adjetivo griego *ieros* tenía una significación análoga a nuestra palabra *sagrado.* Pero entonces, ¿cómo pudo servir de

epíteto para calificar un pez o un carro? Decir que *sagrado* puede significar *maravilloso,* y por consiguiente *grande* o *grueso,* es lo mismo que no decir nada absolutamente, puesto que Homero no habla de un pescador que coge un *grueso pez,* sino de un hombre que coge un pez cualquiera.

Estas observaciones, que podrían extenderse mucho, pero que tememos nos han llevado muy lejos de nuestro asunto principal, se han presentado a nuestra imaginación mientras leíamos recientemente una lección dada en Bombay por Hang, en 1864, ante un auditorio compuesto casi exclusivamente de parsis. En esa lección Hang da una nueva interpretación de los diez breves pasajes del Zend-Avesta, que había ya explicado y traducido en sus *Ensayos sobre la lengua sagrada de los parsis,* publicados en 1862. La diferencia que existe entre ambas traducciones, publicadas con dos años de intervalo, podría ciertamente dejar perplejo a un lector vulgar y quebrantar su fe en la seguridad de un método que puede conducir a resultados tan variables. Si los sabios ocupados en esas investigaciones tienen la pretensión de dar su interpretación más reciente de sus textos como la traducción definitiva, sin admitir mejoras de ninguna clase, el público tiene indiscutiblemente razón al recordarles que lo *definitivo* es una cosa tan peligrosa en la ciencia como en política. Pero el autor de que hablamos en este momento no tiene esa pretensión. La dificultad de traducir el Zend-Avesta es tal, que no podemos esperar nunca que cada frase llegue a ser traducida de una manera inteligible y clara. Los que dieron por primera vez por escrito las sagradas tradiciones de los zoroastrianos se hallaban separados por más de mil años del nacimiento de esas tradiciones. Después han venido las alteraciones casi inevitables a las que están expuestos los manuscritos, mientras los copian escribientes más o menos ignorantes. Los manuscritos más antiguos del Zend-Avesta datan del principio del siglo XIV. Verdad es que hay una antigua traducción de esa colección, la traducción pehlvia, y otra más moderna en sánscrito por Neriosengh. Pero la primera, hecha en el siglo III de nuestra era bajo los auspicios de los Reyes sasanidas, no sirve más que para demostrar hasta qué punto se había olvidado ya en esa época el sentido literal y gramatical del Zend-Avesta; y la segunda es una simple versión, no del texto original, sino de la traducción pehlvia. Verdad es también que los parsis de Bombay pudieron comunicar a Anquetil-Duperron y a otros europeos una pretendida traducción del Zend-Avesta en persa moderno. Pero cuando un verdadero sabio como Burnouf trató por primera vez de dar cuenta de cada palabra del texto zendo, de explicar cada desinencia gramatical, de analizar cada frase y de determinar el sentido preciso de todos los términos sin excepción, buscando su etimología y refiriéndolos a las palabras congéneres en sánscrito, esas interpretaciones tradicionales de que acabamos de hablar no

le fueron más que una débil ayuda. Spiegel, a quien debemos una edición y una traducción completa del Zend-Avesta, da más importancia que Hang a la traducción de los parsis. Pero se ve obligado al mismo tiempo a admitir que esas interpretaciones y esas glosas tradicionales no pueden tener mayor autoridad que las que conceden los exégetas cristianos a los comentarios rabínicos. Por lo demás, todos los sabios están de acuerdo en un punto: en que la tradición, esté fundada sobre la verdad o sobre el error, debe ir siempre confirmada por un análisis gramatical y etimológico del texto original hecho según las reglas de la crítica independiente. Pueden, sin duda, deslizarse errores en ese análisis, lo mismo que en las interpretaciones tradicionales; pero tiene, por lo menos, la ventaja de dar cuenta de cada palabra y de cada frase. Semejante trabajo es una excelente disciplina para el espíritu, aun cuando los resultados obtenidos sean inciertos o erróneos, y da a esos estudios un valor científico, un interés general que no podrían tener de otra manera.

Citaremos ahora algunos ejemplos de las traducciones diversas propuestas por sabios diferentes para uno o dos versículos del Zend-Avesta. Es imposible examinar aquí las razones gramaticales en que se apoyan cada una de esas traducciones. Queremos únicamente mostrar cuál es el estado actual de los estudios zendos. Somos los primeros en reconocer que tales estudios no han salido todavía del caos completamente. Sin embargo, a pesar del conflicto entre las opiniones de los sabios, a pesar también de la fluctuación de sistemas que parecen opuestos entre sí, no dudamos en afirmar que el arreglo y el orden están en vías de llevarse a cabo, y tenemos la firme convicción de que llegará el tiempo en que se encuentren las doctrinas esenciales de una de las más antiguas religiones del mundo, y en el que esas doctrinas aparecerán ante nosotros en toda su pureza, en toda su primitiva sencillez. Comenzamos por la traducción pehlvia de un pasaje en el Iasna, 45:

«Así debe ser proclamada la religión. Ahora prestad oído atento, y ahora escuchad: es decir, estad prestos a oir, y que vuestras obras y vuestras palabras sean buenas y dulces. Los que de cerca o de lejos han deseado estudiar la religión, pueden hacerlo ahora. Porque hoy todo está de manifiesto, que Anhuma (Ormuzd) ha creado, que Anhuma ha creado todos los seres; que en la segunda época, en el (tiempo del) cuerpo futuro, Aharman no destruye (la vida de los) mundos. Aharman ha hecho que el deseo malo y el mal se hayan esparcido por su lengua».

En 1859, Spiegel tradujo de la siguiente manera ese mismo pasaje, del que la versión pehlvia es una glosa más bien que una traducción literal:

«Ahora os voy a hablar, prestadme oído; ahora escuchad lo que habéis deseado (oir) ¡oh vosotros que habéis venido de cerca y de lejos! Está claro que los (espíritus) buenos han creado todas

las cosas; la doctrina mala no destruirá por segunda vez el mundo. El espíritu maligno ha hecho una mala elección para su lengua».

He aquí ahora la traducción que Hang ha publicado de ese pasaje en 1862:

«Vosotros todos, que habéis venido de cerca y de lejos, prestad ahora atención y escuchad mis palabras. Ahora os diré todo lo que saben los sabios concerniente a esa pareja de espíritus. Ni el que dice el mal (el demonio), ni el hombre que mintiendo en sus palabras profesa la falsa creencia (la idolatría), destruirán la segunda vida (la vida espiritual)».

En 1865, Hang introdujo ciertos cambios en su traducción de ese mismo pasaje:

«Vosotros todos, que habéis venido de cerca y de lejos, debéis ahora prestar atención y escuchar lo que voy a proclamar. Ahora los sabios han declarado que este Universo es una dualidad. Que aquel que hace el mal no destruye la segunda vida, ya que el malo ha escogido con su lengua la doctrina perniciosa».

La principal dificultad de este párrafo estriba en la palabra dum, que Hang ha traducido por «dualidad», y que la identifica con la sánscrita dvam; es decir, dvandvam, «pareja, par». La palabra dum no se vuelve a encontrar, que nosotros sepamos, en ningún otro pasaje del Zend-Avesta; es, por lo tanto, poco probable que se pueda jamás determinar con certeza su significado. Otros intérpretes creen que es un verbo en la segunda persona de plural; de aquí una diferencia tan pronunciada en las versiones propuestas para la frase en que se encuentra.

El sexto párrafo del mismo pasaje está explicado de la siguiente manera en la traducción pehlvia:

«Así, yo he proclamado que entre todas las cosas la más grande es adorar a Dios. (Debemos celebrar) con (un corazón) puro las alabanzas del que posee la buena ciencia (de los) que cuentan sobre Ormuzd. Yo oigo a Spentomainyu (que es) Ormuzd: escuchadme (escuchad) lo que voy a deciros. Su culto es la comunión con el Espíritu bueno. Se puede reconocer el mandato divino de hacer el bien buscando lo que es el bien. Me enseñan que lo que está en el entendimiento es lo mejor, a saber: la sabiduría innata (celeste), (es decir), la sabiduría divina está por encima de la sabiduría humana».

Spiegel traduce como sigue ese mismo párrafo:

«Ahora os diré cuál es entre todas las cosas la más grande. Es que los que existen celebran con un corazón puro las alabanzas del que es sabio. El más santo del cielo, Ahuramazda, puede oirlas; él, por quien pedimos al espíritu santo (la manera de celebrar) las alabanzas: pueda él con su inteligencia enseñarme qué es lo mejor».

Hang propone, en 1862, la traducción siguiente:

«Así os hablaré del más grande de todos (Sraosha), que alaba la verdad, que hace el bien, y de todos los que están reunidos en

torno de él (para asistirle) por orden del espíritu santo (Ahuramazda). El espíritu bueno (y) viviente puede oírme: por su bondad el bien aumenta (en el mundo). Puede conducirme con su mejor sabiduría».

Hang en 1865:

«Proclamaré que la más grande de todas las cosas es que uno sea bueno, no alabando sino a la verdad. Ahuramazda oirá a los que se dedican a propagar el bien. Pueda aquél cuya bondad está comunicada por el espíritu enseñarme su mejor sabiduría».

A las personas que se interesen por el estudio del zendo y que deseen juzgar por sí mismas del grado de confianza que merecen esas diversas traducciones, les podemos recomendar una obra muy útil, publicada recientemente en Alemania por M. F. Yosti bajo este título: *Handbuch der Zendesprache,* y que contiene un diccionario completo, una gramática y una crestomatía del Zend-Avesta.

## CAPÍTULO VII

### EL GÉNESIS Y EL ZEND AVESTA

¡Qué bueno sería que nuestros eruditos pudiesen tener alguna práctica de nuestros cursos de Justicia y aprendieran por lo menos la diferencia entre lo probable y lo probado! ¡Qué disciplina tan útil para sus inteligencias si estuviesen obligados de cuando en cuando a informar ante un Jurado compuesto de comerciantes o de hombres de mundo; si les fuera necesario adquirir ese arte que permite exponer las cuestiones más complicadas y delicadas bajo la forma más sencilla y más palpable! De igual manera, ¡qué saludable preocupación para los hombres dedicados a las investigaciones independientes si, después de haber reunido en voluminosos legajos toda una masa de documentos y hechos, tuvieran constantemente ante la vista el temor de un juez impaciente, que no quiere oir sino cosas importantes, esenciales, referentes al fondo mismo del asunto y que detesta todas las digresiones sin inquietarse del trabajo que representan ni de la elocuencia que despliega el abogado! Apenas se publica un libro en nuestros días que no pudiera ser reducido a la mitad suprimiendo todo lo superfluo. Si los autores pudieran decidirse a omitir todo lo que no puede servir más que para hacer valer su ciencia, para mostrar las dificultades que han tenido que vencer, o para llamar la atención sobre la ignorancia de sus predecesores, muchos volúmenes de treinta pliegos se reducirían a tomitos de cincuenta páginas, y probablemente producirían entonces mayor efecto que bajo forma más pretenciosa.

¿Han tomado algo de los egipcios, de los babilonios, de los persas o de los indios los autores del Antiguo Testamento? Esta es una pregunta bastante sencilla, y la cual puede ser discutida independientemente de todo sistema teológico. En efecto, cualesquiera que sean las creencias judías sobre el origen del Antiguo

Testamento, para el historiador ese libro tiene indudablemente un carácter histórico: fué escrito en una época determinada de la historia del mundo, en un idioma hablado y comprendido entonces; registra ciertos hechos interesantes y ciertas doctrinas inteligibles para los judíos, que formaban entonces una nación real, ocupando su puesto en el mundo al lado de sus vecinos más o menos cercanos, los egipcios, los asirios, los persas o los indios. Todo el mundo sabe que la lengua del Nuevo Testamento ofrece señales manifiestas de la influencia griega y romana, y aunque no se tuviera idea alguna de las relaciones que han existido entre esas dos naciones y los autores del sagrado libro, las mismas expresiones que emplean estos últimos, y no solamente sus expresiones, sino sus pensamientos, sus alusiones, los ejemplos y las comparaciones de que se sirven, nos permitirían afirmar que en alguna época de la historia debió haber necesariamente un contacto entre los filósofos de Grecia y los legisladores de Roma, de un lado, y el pueblo de Judea de otro. Siendo esto así, ¿por qué no averiguar si en tiempos más antiguos se han dejado o no sentir análogas influencias? ¿Por qué hemos de titubear en señalar en el Antiguo Testamento una costumbre egipcia, una palabra griega, una concepción persa? Si Moisés fué iniciado en la sabiduría de los egipcios, nada más propio, sin duda alguna, para consagrar la autoridad histórica de sus escritos, que los signos de influencias egipcias visibles en sus leyes. Si Daniel floreció bajo el reinado de Ciro el persa, todas las palabras persas que fuera posible encontrar en el libro de Daniel tendrían el mayor valor a los ojos del historiador crítico. La única cosa que tenemos derecho a exigir en investigaciones de ese género, es que los hechos estén claramente probados. Sin duda alguna el asunto tiene importancia, y una importancia histórica completamente independiente de las consecuencias teológicas que puedan desprenderse de tal o cual solución del problema. Es tan importante descubrir si los autores del Antiguo Testamento estuvieron en alguna época en contacto con los idiomas y las ideas de Babilonia, Persia o Egipto, como saber que los judíos, en el tiempo en que Jesucristo apareció sobre la tierra, fueron iluminados por los rayos de la civilización griega y romana; porque Nuestro Señor, sus apóstoles y muchos de sus discípulos no hablaban solamente el hebreo (es decir, el caldeo), sino también el griego, y no se encontraban fuera de esa esfera intelectual en la que se agitaba hacía siglos el mundo de los gentiles, o sea el mundo de griegos y romanos.

Varios autores han emitido la opinión de que ciertas ideas del Antiguo Testamento pueden ser atribuídas a la influencia de Persia y referidas al Zend-Avesta, es decir, a las escrituras sagradas del Zoroastro. Ahora bien; se han hecho grandes progresos para descifrar esas páginas antiguas, desde la época en que Anquetil-Duperron trajo de Bombay los primeros manuscritos zendos, y aun

después de la publicación del *Comentario sobre el Iasna,* en el cual Eugenio Burnouf establecía la gramática y el diccionario de la lengua zenda sobre una base más sólida que las anteriores. Han aparecido varias ediciones de los escritos de Zoroastro en Francia, Dinamarca y Alemania; y después de los trabajos de Spiegel, Westergaard, de Hang y otros sabios, podía suponerse que por fin sería posible dar una respuesta afirmativa o negativa a la pregunta de la influencia de las ideas persas sobre los autores del Antiguo Testamento. Fué, pues, una alegría para nosotros encontrarnos con que Spiegel, el sabio editor y traductor del Avesta, consagraba al examen de ese problema todo un capítulo de su última obra *Eran, das Land Zevischen dem Indus und Tigris.* Hemos leído ese capítulo con el mayor interés; pero, una vez terminada la lectura, no hemos podido, bajo la impresión de nuestro desencanto, contener la exclamación por la que empieza este artículo.

No queremos decir nada que pueda parecer poco respetuoso hacia Spiegel, al que consideramos como un verdadero pozo de ciencia, y el cual es uno de los dos o tres hombres que saben el Avesta de memoria. Está también versado en las lenguas semíticas y conoce el hebreo lo bastante para formarse una opinión independiente de la lengua, estilo y carácter general de los diferentes libros del Antiguo Testamento. Ha reunido en su ensayo un gran número de hechos y datos interesantes, y parece, indudablemente, que es uno de los testigos que con más utilidad se puede consultar para esclarecer el punto en litigio. Sin embargo, suponed por un momento que Spiegel sea llamado a declarar ante un tribunal que tratara de decidir si ciertas ideas fueron expresadas primero por el autor del Génesis o por el autor del Avesta; suponed que está obligado a responder a todas las preguntas de un abogado áspero, pagado para poner en duda las aseveraciones del testigo; tememos que el sabio profesor no tardaría en enredarse completamente en sus respuestas. Se dirá a esto que no es ése el espíritu que debe dirigir las investigaciones sabias; que los autores tienen derecho al respeto de sus lectores y pueden contar con su confianza hasta cierto punto. Esta observación sería justa si se tratase de una discusión en la que hubieran sido resueltas todas las preguntas preliminares, en la que todos los hechos pareciesen confirmar una sola manera de ver y en la que el juez menos parcial se inclinase ya a mirar la dificultad como resuelta casi. Pero en una discusión como la que nos ocupa, en la que todo es dudoso, en la que todas las presunciones están contra las doctrinas sostenidas por Spiegel, tenemos el derecho de exigir que el recién llegado entre en la palestra completamente armado, en disposición de rechazar todos los ataques; que pese cada una de sus palabras, y que avance paso a paso y en línea recta hasta el fin que se propone alcanzar. Un escritor como Spiegel debe saber que no hay que esperar indulgencia. Lejos de desear que se muestren con

él indulgentes, debe querer que sus adversarios aunen todas sus fuerzas contra esa batería flotante que acaba de lanzar en las aguas agitadas de la crítica bíblica. Si conoce que la causa de cuya defensa se ha encargado no tiene aún suficientes pruebas, no tiene más que tomar un partido: reunir nuevas pruebas, si puede encontrarlas; en caso contrario, abandonar una causa insostenible.

Breal ha examinado este mismo problema de la influencia de las ideas persas sobre los autores del Antiguo Testamento, en su interesante ensayo titulado *Hércules y Caco,* y ha enseñado con un excelente ejemplo cómo se debe discutir una cuestión de ese género. Breal comienza por establecer que el nombre de *Asmodeo,* ese espíritu malo de que se habla en el libro de Tobías, no ha podido ser tomado más que de Persia. Tal nombre no ofrece ningún sentido en hebreo, y reproduce muy exactamente el parsi Eshem-deo, el zendo Aeshma daeva, «es decir, el demonio de la concupiscencia, una especie de Cupidón, varias veces nombrado en el Avesta (Vendidad, 10) como el más peligroso de todos los demonios». He aquí precisamente el género de demostración que pedimos a los que pretenden descubrir en el Antiguo Testamento signos de influencias extrañas. Es fácil reconocer en inglés una palabra francesa, y no es difícil distinguir en hebreo una palabra de origen persa. Ahora bien, ¿se encuentra en el Génesis alguna palabra procedente de Persia, como ese *Asmodeo,* del libro de Tobías? No vemos que se cite ninguna; y las únicas de que podamos acordarnos como de origen ario, si no de procedencia persa, son nombres de río, el Tigris y el Eufrates, y nombres de países. Ofir y Havilah, en la lista de los descendientes de Sem, Javah, Meshech y otros entre los descendientes de Jafet. Tales nombres son probablemente extranjeros; y por esta razón, el autor del Génesis los menciona, como es natural, bajo su forma extranjera. Si el Génesis contiene otros de origen ario o iranio, debió fundar sobre ellos Spiegel su argumento principal.

Continuando ahora nuestro examen, estamos dispuestos a admitir que, a falta de palabras persas, un análisis atento sabrá separar las ideas iranias fundidas en el Antiguo Testamento. Esto sería sin duda una operación mucho más delicada; sin embargo, así como podemos separar en el Corán las creencias judías y cristianas, no debe ser una dificultad insuperable descubrir en el Génesis los elementos iranios que puedan encontrarse en él, por ocultos y bien asimilados que se hallen. Pero antes de buscar esos elementos, es preciso mostrar por qué vía han podido pasar ya del Avesta al Génesis, ya del Génesis al Avesta. La historia nos da a conocer de qué manera pudieron infiltrarse las palabras y las ideas de Persia en los libros más recientes del Antiguo Testamento, el libro de Tobías, o el de Daniel, que floreció bajo el reinado de Darío o de Ciro el Persa. Pero ¿cómo se pusieron en contacto persas y judíos antes de la época de Ciro? Spiegel dice

que Zoroastro nació en Arran. Este nombre fué dado por los autores mahometanos de la Edad Media a la llanura regada por el Araxe; y Anquetil-Duperron la ha identificado con Airyana vaega, que era, según el Zend-Avesta, el nombre de la primera tierra creada por Ormuzd. Los parsis colocan esa región sagrada en las cercanías del Atropatenes, y es cierto que era la comarca limitada al Norte por el horizonte conocido del autor o de los autores del Zend-Avesta. Creemos que Spiegel tiene razón en defender la posición geográfica asignada por la tradición a Airyana vaega contra las teorías modernas que quieren colocar esa comarca más el Este, en la llanura de Parner; y no vacilamos en admitir que el nombre (Airyana vaega «semilla del Aryen») haya podido muy bien transformarse en Arran. Reconocemos también toda la fuerza de los argumentos con los cuales Spiegel prueba que los libros conocidos hoy bajo el nombre de Zend-Avesta fueron compuestos en las provincias orientales y no occidentales de la monarquía persa; pero no podemos aceptar sino con muchas reservas la conclusión del autor (p. 270) de que Zoroastro, al que colocan en Arran el Avesta y las tradiciones posteriores, no haya podido ser el autor del Avesta, monumento literario que parece pertenecer exclusivamente a las provincias orientales. La misma tradición en la que se funda Spiegel representa a Zoroastro emigrando de Arran y dirigiéndose a Balkh, a la corte de Gustap, hijo de Lohrasp; y como una tradición tiene tanto valor como otra, podríamos admitir que el apostolado religioso de Zoroastro comenzó en Balkh, y de allí se extendió al Este. Pero aun concediendo que Arran, el país regado por el Araxe, haya sido la cuna de Zoroastro, ¿podemos creer, con Spiegel, que Arran parezca ser idéntico a Haran, el punto de partida del pueblo hebreo? ¿Cree que esos nombres son idénticos? ¿Cómo se ha de explicar entonces la aspirada y la doble *r*? ¿Cómo es que se encuentra ya en el Génesis esa forma Arran, alteración reciente de Airyana vaega, usada por los autores mahometanos de la Edad Media? Y si no se quiere uno fijar en la diferencia de los dos nombres, ¿se puede resolver en algunas palabras la cuestión tan debatida de la situación geográfica de Haran, y determinar así la línea de conjunción entre las dos vertientes contrarias sobre las que se establecieron desde el principio la familia semítica y la familia aria? El abate Banier ha hecho observar, hace más de cien años, que Haran, a donde se dirigió Abraham, era la capital del sabeísmo, y que el magismo se practicaba en Ur, en Caldea; pero no estamos ya en los tiempos en que se admitían indicaciones tan vagas. Después de haber establecido, a su manera, el punto de encuentro de Zoroastro y Abraham, Spiegel dice que las ideas comunes al Génesis y al Avesta deben, según él, arrancar de esa época remota en la que el profeta de los judíos pudo hallarse en contacto con el profeta de los iranios. Podría recordarse aquí a Spiegel que el

Génesis no fué escrito por Abraham, del mismo modo que el Zend-Avesta, según la propia opinión de dicho escritor, no es la obra de Zoroastro. Por consiguiente, la comunidad de ideas entre el Avesta y el Génesis, es en absoluto independiente de las relaciones personales que hayan podido existir entre Zoroastro y Abraham en el país de Haran. Pero aun admitiendo por un momento que el Avesta, como cree Spiegel, contenga ideas «zoroastrianas», y el Génesis ideas «abrahamianas», hay que reconocer que no han faltado ocasiones en esa larga serie de siglos transcurridos entre la muerte de los dos profetas y la fecha de los manuscritos más antiguos del Génesis y del Avesta para que las creencias judías pudieran penetrar en el Avesta, o las creencias iranias en el Génesis. Los manuscritos zendos del Avesta son muy modernos, como lo son también los manuscritos hebreos del Génesis, los cuales no se remontan más allá del siglo X de la era vulgar. Sin embargo, el texto del Avesta puede ser examinado por la traducción pehlvia, hecha bajo la dinastía sasanida (226-651 después de Jesucristo), del mismo modo que puede serlo el texto del Génesis por la versión de los Setenta, hecha en el siglo III antes de Jesucristo. Ahora bien; sabemos que hacia la misma época y en la misma ciudad en que se tradujo al griego el Antiguo Testamento, se hizo también una traducción griega del Avesta. Es, por lo tanto, cosa averiguada que en la ciudad de Alejandría, en el siglo III de nuestra era, hubo relaciones entre los adoradores del dios del Génesis y los hombres que consideraban el Avesta como su libro sagrado; y entonces pudo verificarse cómodamente ese cambio de ideas, que no pudo hacerse, según Spiegel, sino en el país de Arran y en tiempos de Abraham y Zoroastro. Se nos pudiera objetar que esto es una pura sutileza y no un argumento serio, puesto que todos los sabios admiten que el Avesta, bajo su forma original, se remonta más allá del siglo III antes de Jesucristo. Sin embargo, cuando se trata de sentar un principio tan general, cuando se afirma que todas las creencias comunes al Génesis y al Avesta se refieren necesariamente a una época que precedió a la marcha de Zoroastro a Balkh y a la de Abraham a la tierra de Canaán, conviene, indudablemente, no perder de vista las otras épocas más recientes en que los judíos se encontraron en inmediata comunicación con los iranios.

En efecto, ¿qué es lo que vemos? La primera tradición que se cita como colocada a la vez en el Avesta y en el Génesis, la que concierne a las *cuatro edades* del mundo, se encuentra únicamente en las escrituras más modernas de los parsis, y no en los libros anteriores a la dinastía de los Sasanidas (*Eran,* pág. 275). Se descubren, dicen, ciertos indicios en escrituras más antiguas; pero tales indicios son extraordinariamente vagos. En esto debemos ir algo más lejos; y después de haber leído con el mayor cuidado las tres páginas consagradas a este asunto por Spiegel, nos

vemos obligados a confesar que no llegamos a percibir ninguna conformidad acerca de ese punto entre el Génesis y el Avesta. En el Génesis jamás ha llegado a ser una teoría la concepción de las cuatro edades, como lo fué en la India, en Persia, y tal vez en Grecia. Si decimos que el período que se extiende desde Adán a Noé es la primera edad, el de Noé a Abraham la segunda, el de Abraham a la muerte de Jacob la tercera, y que la cuarta comienza en el destierro en Egipto, aplicamos al Génesis nuestras propias ideas; pero no podemos decir que el autor del Génesis haya insistido jamás de una manera especial en esa cuádruple división de la idea de la humanidad. Los parsis, por el contrario, tienen un sistema perfectamente trazado. Según ellos, el mundo debe durar 12.000 años, divididos en cuatro períodos de 3.000 años cada uno. Durante el primer período fué creado el mundo. Durante el segundo, Gayomaratan, el primer hombre, vivió solo, al abrigo de los ataques del mal. Durante el tercero, la lucha entre el bien y el mal, entre Ormuzd y Ahriman, se entabla con encarnizamiento; y se apaciguará poco a poco durante el cuarto, que debe llegar hasta el triunfo final del bien. ¿Dónde está aquí la semejanza entre el Génesis y el Avesta? Spiegel nos remite a los *Estudios zoroastrianos* de Windischmaun, y al descubrimiento hecho por ese sabio de que hay diez generaciones entre Adán y Noé, como entre Yima y Thraetaona; que hay doce entre Sem e Isaac, como entre Tharetaona y Manuskitra; y trece entre Isaac y David, como entre Manuskitra y Zoroastro. ¿Qué responder a esto? Desde luego que el nombre de Sem está puesto por error en lugar del de Noé. Segundo, que Yima, al que se identifica con Adán, jamás ha sido representado en el Avesta como el primer hombre, sino precedido de numerosos antepasados y rodeado de numerosos individuos que no son sus hijos. Tercero, que a fin de establecer en el Génesis tres períodos, conteniendo respectivamente diez, doce y trece generaciones, se ha visto obligado a comprender en el segundo período a Isaac, que pertenece indudablemente al tercero. Hechas estas rectificaciones, el número de generaciones en los tres períodos paralelos del Génesis y del Avesta, no concierta ya sino en uno solo de los tres períodos, lo que evidentemente no prueba nada. En cuanto a una paridad cualquiera entre las cuatro *yugas* de los brahmanes y las cuatro *edades* de los parsis, todo lo que podemos decir es que, si esa paridad existe, nadie la ha establecido todavía. Los griegos, a quienes se atribuye igualmente esa creencia primitiva en las cuatro *edades,* contaban realmente *cinco,* y las dividían de una manera que no nos recuerda de ningún modo ni las *yugas* indias, ni los patriarcas hebreos, ni el combate entre Ormuzd y Ahriman.

Pasemos ahora a un segundo punto, a saber, a la relación de la creación en el Génesis y en el Avesta. Aquí sí nos encontramos con ciertas curiosas semejanzas. El mundo fué creado en

seis días, según el Génesis, y según el Avesta, en seis períodos, cuya reunión constituye un año. En el Génesis dicha relación concluye con la creación del hombre, y lo mismo sucede en el Avesta. Spiegel admite que las dos relaciones difieren en todos los otros puntos, pero asegura que la concordancia reaparece en la historia de la tentación y la caída. Como Spiegel no da los detalles de esa historia según el Avesta, no podemos juzgar de lo que supone tomaron los judíos de los persas. Pero si consultamos a Breal, que ha tratado este punto con mayor amplitud en su *Hércules y Caco*, nos encontramos con que solamente el dualismo del Avesta, ese combate entre Ormuzd y Ahriman, entre el principio de la luz y el principio de las tinieblas, debe ser considerado como un eco lejano de la gran lucha entre Indra, el dios del cielo, y Vritra, el demonio de la noche y de las tinieblas, lucha que constituye el tema constante de los himnos del Rig-Veda. Hay alguna verdad en esa manera de ver, pero dudamos que tal explicación dé a conocer con toda claridad el principio vital de la religión zoroastriana, que está fundada en una protesta solemne contra el culto de las fuerzas de la naturaleza, invocadas en los Vedas, y en el reconocimiento de una sola potencia suprema, el Dios de la luz (en todos los sentidos de esta palabra); el espíritu Ahura, que ha creado el mundo, lo gobierna, y lo defiende contra la potencia del mal. Pudiera ser que ese principio del mal, que, en las partes más antiguas del Avesta, no ha recibido aún el nombre de Ahriman (es decir, angromanyus), fuese revestido más adelante con algunos de los atributos asignados anteriormente a Vritra y a los demás enemigos de los dioses brillantes, y que se le llamase la serpiente azhi dahaka; pero ¿se sigue de esto que la serpiente de que se habla en el tercer capítulo del Génesis deba ser necesariamente una concepción tomada de Persia? Ni en el Veda, ni en el Avesta, aparece nunca la serpiente con ese carácter insinuante y sutil que la distingue en el Génesis; y la maldición pronunciada contra la serpiente, «maldita tú entre todos los animales de la tierra», no es ciertamente una reminiscencia de la relación entre Vritra e Indra, o entre Ahriman y Ormuzd, que se oponen uno a otro casi como iguales. En libros más recientes, tales como las *Crónicas* (*I*. XXI, 1), en donde se menciona a Satanás incitando a David para que ordene el desmembramiento de Israel (lo mismo que cuando en los Reyes II, XXIV, 1, vemos al Señor irritado contra su pueblo, que ordena a David realice el desmembramiento de Israel y de Judá), y en todos los pasajes del Nuevo Testamento, en los que el autor del mal se encuentra designado bajo una forma personal, no podemos admitir la influencia de las ideas y de las expresiones persas. Sin embargo, aun en esos casos, no hay nada más fácil que probar la realidad de esa influencia. En cuanto a la presencia de la serpiente en el Paraíso, es una concepción que ha podido nacer entre los judíos, lo mismo

que entre los brahmanes; y ese astuto tentador que seduce a Eva no puede en manera alguna asemejarse a las concepciones mucho más grandiosas de la terrible potencia de Vritra y Ahriman en el Veda y en el Avesta.

Spiegel examina en seguida la semejanza entre el jardín del Edén y el paraíso de los zoroastrianos. Reconoce que aquí se funda principalmente en las indicaciones suministradas por el Bundehesh, compuesto bajo la dinastía de los sasanidas; pero sostiene que esta obra puede ser comparada con el Génesis, porque no contiene más que traducciones realmente antiguas. No negamos que esto sea posible; pero en una cuestión como la que se trata, en la que todo depende de la exactitud de las fechas, no se puede admitir semejante elemento de discusión. Damos la mayor importancia a la traducción que Spiegel hace de pasajes del Bundehesh, y creemos con él (pág. 283) que el Pishon es verdaderamente el Indus, y el Gihon el Iaxartes. Así también nos parece muy ingenioso y concluyente su razonamiento, cuando identifica el nombre persa Ranha (védico Rasa) con el Araxe, nombre dado al Iaxartes por Herodoto (I, 202). Sin embargo, nos gustaría saber por qué y en qué lengua el Indus recibió por primera vez el nombre de Pishon, y el Iaxartes (o tal vez el Oxus) el de Gihon.

Llegamos en seguida a los dos árboles del jardín del Edén, el árbol de la ciencia y el árbol de la vida. Windischmaun ha demostrado que los iranios conocían también dos árboles: el uno llamado Gaokerena, con el Haoma blanco; denominado el otro el árbol sin dolor. Nos dicen, desde luego, que esos dos árboles son idénticos a la higuera de donde los indios, según se afirma, creían que había salido el mundo. Ahora bien, los indios no han creído jamás nada semejante; y, en segundo lugar, hay la misma diferencia entre un árbol y dos árboles, que entre el Norte y el Sur. Pero declaramos que, a menos que no nos den indicaciones mucho más precisas acerca de esos dos árboles de los iranios, nos parece difícil comparar juntos el árbol sin dolor y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Admitiríamos más bien la aproximación entre el árbol de la vida y el árbol que produce, el Haoma blanco, porque el Haoma, como el Soma indio, tenía la supuesta virtud de conceder la inmortalidad a los que bebían de su jugo. Consideramos igualmente como digna de atención la afinidad entre los guardianes del Soma en el Veda y en el Avesta, y los querubines colocados a la entrada del Edén para custodiar el camino del árbol de la vida; y sería curioso ver la confirmación o refutación de las etimologías que atribuyen una derivación común a *querubines*, y a «grifones», *greifen*, «coger», a *serafines*, y al sánscrito sarpa, «serpiente».

Ni en los libros sagrados de los zoroastrianos, ni en los himnos del Rig-Veda, se menciona el diluvio. Solamente una vez se alude a él en uno de los Brahmanas más modernos; y los argumentos cuidadosamente examinados por Eugenio Burnouf, que conside-

raba la tradición del diluvio como tomada por los indios de los semitas sus vecinos, nos parecen que quedan corroborados más bien que debilitados por esa mención aislada de la historia del diluvio, en un solo pasaje de toda la literatura védica. Sin embargo, todavía no se ha alegado ninguna razón que fuerce a admitir un origen semítico para la relación del diluvio en el Satapatha-brahmana, relación repetida más adelante en el Mahabharata y en los puranas. El número de días que duró el diluvio es realmente el único punto en el cual haya una extraordinaria conformidad entre la narración del Génesis y la del Brahmana.

Tampoco hay nada concluyente en el hecho de que el Arca de Noé se detuviera en el monte Ararat, y que el nombre Ararat sea susceptible de una etimología persa. La etimología es curiosa, pero es el único mérito que tiene. La misma observación se aplica a todos los otros argumentos de Spiegel. Thraetaona, a quien ya se ha comparado con Noé, dividió sus posesiones entre sus tres hijos, y dió el Irán al menor, que fué muerto por sus hermanos, exasperados ante esa injusticia. Verdad es que Noé también tuvo tres hijos; pero aquí termina la analogía. Porque el que Terah tuviera tres hijos, de los que solamente uno, Abraham, entró en posesión de la tierra prometida, y el que, de los dos hijos de Isaac, llegase a ser el menor el heredero de su padre, todo esto no interesa para la cuestión especial que nos ocupa, a pesar de que Spiegel y otros sabios puedan ver en ello reminiscencias de la historia de Thraetaona.

Somos de la opinión de Spiegel, cuando dice que el carácter de Zoroastro responde con gran exactitud a la idea que los pueblos semitas se hacían de un profeta. Se le juzga digno de una comunicación personal con Ormuzd, recibe de Ormuzd cada palabra, si bien no cada letra de la ley, como dice Spiegel. Pero Zoroastro ha sido realmente, como Abraham, un personaje histórico; y las semejanzas entre los dos profetas no prueban, en manera alguna, ni que hayan vivido en el mismo país o en la misma época, ni que se tomaran uno a otro sus ideas y sus doctrinas.

Lo que dice Spiegel acerca del nombre de la Divinidad en persa, es muy dudoso. Ahura, según él, lo mismo que ahu, significa «Señor», y debe ser referido a la raíz ah, en el sánscrito as, que significa «ser»; de suerte que Ahura vendría a tener el mismo sentido que Favhe, «el que es». No hay duda de que la raíz no significa «ser»; pero tiene esta significación porque expresó originariamente la idea de *respirar*. De esta raíz, tomada en su sentido original, formaron los indios asu, «soplo», y asura, el nombre de Dios, que esa palabra significó «el que respira» o «el que da el soplo». Asura se convirtió en zendo en ahura, y si tomó más tarde el sentido general de *Señor*, fué una significación secundaria, como la de «demonio» o «espíritu malo», que esa misma palabra asura tomó en el sánscrito más moderno de los Brahmanas.

Como conclusión de su trabajo, Spiegel resume los hechos que ha expuesto. No tiene más que añadir; pero cree haber probado los puntos siguientes: que los pueblos semitas y arios se hallaron en contacto en una época muy primitiva; que tuvieron una creencia común en un paraíso situado cerca de las fuentes del Oxus y del Iaxartes; que Abraham y Zoroastro vivieron juntos durante algún tiempo en Haran, Arran o Airyana vaega. Hoy mismo, nos dice Spiegel, semitas y arios viven juntos en esa parte del mundo, y lo mismo sucedió al principio. Como las tradiciones judías se acercan más, por su forma, a las tradiciones iranias que a las indias, nos pide que creamos que las dos razas coexistieron en la más íntima unión antes de abandonar este antiguo foco de civilización para separarse al Oeste y al Este; es decir, antes que Abraham emigrase a la tierra de Canaán y de que los brahmanes poblaran la India.

Hemos dado fielmente cuenta de los argumentos de Spiegel. Inútil es decir que con igual gusto hubiéramos recogido los hechos comprobados que mostrasen al Génesis revelándose en el Avesta o al Avesta revelándose en el Génesis. Sería absurdo rechazar los hechos allí donde se encontraran; y en el supuesto de que Abraham y Zoroastro se encontraron, como se pretende, no podemos comprender por qué el patriarca judío no había de aprender nada conversando con el profeta iranio ni por qué este último no había de aprovecharse de su contacto con el padre de la nación judía. Si se pudiera demostrar que ese encuentro se verificó realmente, sería un nuevo argumento para establecer el carácter histórico de los libros del Antiguo Testamento y un argumento que tendría más valor que todas las teorías sabiamente elaboradas para probar el origen puramente milagroso de esos libros. No negamos que se puedan descubrir analogías extraordinarias entre el Génesis y el Zend-Avesta; pero debemos protestar cuando vemos que se hace una información sobre asunto tan lleno de interés y de importancia con tan poco rigor científico como el empleado por Spiegel.

## CAPÍTULO VIII

### LOS PARSIS MODERNOS

#### I

No es justo dar a una comunión religiosa una denominación que rechazan sus miembros. Sin embargo, es tan inveterada la costumbre de designar a los sectarios de Zoroastro con el nombre de *Adoradores del fuego*, que durará probablemente mucho tiempo después de que hayan desaparecido de la tierra los últimos adoradores de Ormuzd. En nuestros días ha disminuído de tal manera el número de los zoroastrianos, que apenas ocupan un puesto en la estadística de las religiones del mundo. Mergaus, en su *Atlas físico*, hace la siguiente división de la raza humana según las diferentes religiones:

| | | |
|---|---|---|
| Budhistas | 31,2 | por 100. |
| Cristianos | 30,7 | — |
| Mahometanos | 15,7 | — |
| Brahmanistas | 13,4 | — |
| Paganos | 8,7 | — |
| Judíos | 0,3 | — |

No indica en ninguna parte el número de los Adoradores del fuego; no dice bajo qué jefe los ha incluído en su cuadro general.

El censo de las sectas religiosas se encuentra siempre rodeado de grandísimas dificultades, sobre todo en Oriente. Hace doscientos años los viajeros evaluaban en 80.000 el número de las familias guebras o *gabars*, como se las llama en Persia, lo que podía hacer, poco más o menos, 400.000 almas. Hoy los parsis de la India occidental son unos 100.000, y si añadimos los 5.500 que residen en Iexd y en Kerman, obtendremos un total de 105.500. El número de los judíos está generalmente calculado en 3.600.000; y si representan 0,3 por 100 del género humano, los Adoradores del

fuego no constituyen más que el 0,01 por 100 de la población del globo. Sin embargo, ha habido épocas en la historia del mundo en las que el culto de Ormuzd amenazó levantarse triunfante sobre las ruinas de los templos de todos los otros dioses. Si se hubieran perdido las batallas de Maratón y Salamina, si Grecia hubiera sido dominada por Persia, el culto oficial del imperio de Ciro, es decir, el culto de Ormuzd, hubiese podido llegar a ser la religión de todo el mundo civilizado. Persia hubiera absorbido el imperio de Asiria y el imperio de Babilonia; los judíos hubieran sido cautivos en Persia o sometidos al cetro del rey persa en su propio país; el Egipto hubiera visto sus monumentos sagrados mutilados por los soldados persas. Los edictos del gran rey, del rey de reyes, se hubieran enviado a la India, a Grecia, a Sicilia y a Egipto; y si «por la gracia de Auramazda», Darío hubiese concluído con la libertad de Grecia, la fe más pura de Zoroastro hubiese fácilmente suplantado a las fábulas del Olimpo. Más adelante, bajo la dinastía de los sasamitas (226-651) de nuestra Era, las creencias nacionales de Zoroastro se despertaron con tal vigor, que Sapor II, como otro Diocleciano, pudo soñar con la extirpación de la religión cristiana. Los sufrimientos de los cristianos perseguidos del Oriente fueron tan terribles como los que había presenciado el Occidente; y ni las armas de los emperadores romanos ni los argumentos de los teólogos fueron los que dieron el golpe de gracia al trono de Ciro y a los altares de Ormuzd. El poder de Persia fué por fin derribado por los árabes; y si la religión de Ormuzd no es hoy, ni lo es desde hace más de mil años, sino un curioso problema planteado a la penetración del historiador, se lo debemos a los árabes.

Las escrituras sagradas de los zoroastrianos, llamadas comúnmente el Zend-Avesta, ocupan desde hace un siglo la atención de muchos eruditos europeos, y, gracias a la abnegación y al espíritu aventurero de Anquetil-Duperron, gracias a las constantes investigaciones de Rask, Burnouf, Westergaard, Spiegel y Hang, hemos llegado gradualmente a poder leer e interpretar lo que queda de la antigua lengua sagrada de Persia. El problema no era fácil; y sin la nueva luz, arrojada por la filología comparada sobre las leyes del lenguaje, hubiera sido tan imposible a Burnouf como lo fué a Hyde, el célebre profesor de hebreo y árabe en Oxford, explicar gramaticalmente y con rigurosa exactitud esas páginas depositarias de la doctrina de Zoroastro. Todos los que se interesan por los progresos de la ciencia moderna, saben bien cómo se resolvió el problema. No fué un descubrimiento menos glorioso que el que condujo a descifrar esas inscripciones cuneiformes que han conservado hasta nosotros los edictos de Darío; y Burnouf y sus émulos recibieron el más halagador homenaje de aquellos sabios, que sin deseo de experimentar por sí mismos la seguridad del método, ni de seguir a aquellos infatigables exploradores en el dédalo de sus pesquisas, proclamaron que descifrar

el antiguo zendo, así como el persa de Aqueménides, era una cosa imposible, increíble, y que sería casi milagrosa.

Mientras los sabios europeos se encuentran de esta suerte ocupados en sacar a luz los antiguos archivos de la religión de Zoroastro, es interesante saber lo que se ha hecho de esa religión en los puntos del Asia, donde todavía cuenta con un corto número de fieles. Sin duda, en la historia de las religiones, la única época a la que se concede un interés real y vital es a la de su primera aparición; sin embargo, su desarrollo ulterior ofrece también al historiador reflexivo muchas instructivas lecciones, a pesar de los errores de todas clases que llegan a alterar la doctrina primitiva. He aquí una de las religiones más antiguas del mundo, en otro tiempo la religión dominante del más poderoso imperio. Ha sido proscripta del país en que nació, despojada de toda influencia política y de ese prestigio que da un clero poderoso o ilustrado. Y sin embargo, es todavía hoy en el Oeste de la India la religión de un puñado de desterrados, opulentos, instruídos, recomendables por la inocencia de su vida, que profesan el culto dicho con una fe completa y una piedad ardiente, lo que raras veces se encuentra en las sectas que tienen más numerosos adeptos. Es un estudio bien digno de ocupar la atención del filósofo y del teólogo, averiguar por qué secreto encanto esa religión, en apariencia tan caída, tan impotente, conserva aún su imperio sobre los inteligentes parsis de la India, haciéndoles cerrar los ojos a los atractivos del culto brahmánico, impidiéndoles escuchar los fervorosos llamamientos de los misioneros cristianos. Creemos que dos folletos publicados recientemente por un parsi distinguido, Dadabhai Naoroji, profesor de Guzerati en el Colegio de la Universidad en Londres, sugerirán a muchos de nuestros lectores más de un problema cuyo interés no será puramente pasajero. Uno de esos folletos es una memoria acerca de los usos y costumbres de los parsis, leída ante la Sociedad Filomática de Liverpool; el otro es una lección sobre la religión parsi, dada ante la Sociedad literaria y filosófica de la misma ciudad.

En el primero de esos folletos leemos que los parsis del Oeste de la India están hoy divididos en dos partidos, los conservadores y los liberales. Unos y otros son igualmente adictos a la fe de sus mayores, pero difieren en su género de vida; los conservadores quieren permanecer fieles a todas las costumbres establecidas, por absurdas y reprensibles que sean; los liberales desean emanciparse de los abusos de otra edad, y aprovecharse, en cuanto lo permitan su religión y su carácter oriental, de las ventajas de la civilización europea. «Si digo, escribe nuestro autor, que los parsis se sirven para comer de mesas, cuchillos, tenedores, etc., será cierto respecto de unos, pero completamente falso respecto de otros. En una casa veréis en el comedor la mesa servida a la inglesa, y dispuesto todo como en Europa para satisfacción de los invitados;

en la casa vecina quizás os encontréis al amo de ella de cuclillas sobre un mantel, según la moda de sus antepasados, teniendo delante una gran fuente redonda de cobre, colocada sobre un soporte de dos o tres pulgadas de alto, y en la cual se hallan alineados por porciones todos los platos de la comida. Bebe en un timbal pequeño de cobre estañado, y sus dedos le sirven de cuchillo y tenedor. Al hacer esto, no es porque sus medios no le permitan comprar una mesa y todo lo necesario, sino porque desea no renunciar a los usos de sus abuelos; o quizás porque jamás se le haya ocurrido que los citados objetos puedan ofrecerle la menor utilidad».

Así, pues, en lugar de hacernos una descripción general de las costumbres actuales de los parsis, Dadabhai Naoroji nos presenta dos cuadros distintos, de los cuales uno trata las costumbres de un parsi de la antigua escuela, y el otro las de los innovadores. Nos refiere todos los incidentes de la vida cotidiana de un parsi ortodoxo, desde que se levanta hasta que se acuesta, y las principales ceremonias de que es objeto, desde que nace hasta que le entierran. Aunque el espíritu general que informa esos folletos permite ver en el autor a un liberal, debemos hacer justicia a la perfecta cortesía de que da pruebas respecto de sus adversarios. Jamás asoma a sus labios una sonrisa burlona, ni una expresión de desprecio, aun en aquellos casos en que el asunto se prestaba mucho a la burla, como cuando hay que hablar del *nirang.* ¿Qué es el *nirang?* El autor nos lo dice en estos términos:

«El nirang es la orina de la vaca, del buey o de la cabra; y la segunda cosa que debe hacer un parsi después de levantarse, es frotarse con ella cara y manos. Antes de la operación, y mientras el nirang permanece sobre su piel, el parsi no debe tocar nada con sus manos. Para quitarse el nirang, llama a alguien para que le vierta agua en las manos, o bien recurre a otro medio, y se sirve él mismo, interponiendo entre el cacharro con agua y su mano un objeto de tela, bien su pañuelo, bien su *sudra* o blusa. Vierte primero el agua sobre una mano, después toma el jarro con ella y se lava la otra, el rostro y los pies».

Esta ceremonia de purificación parecerá seguramente muy extraña; pero nos llega a repugnar cuando leemos que las mujeres, después del parto, no solamente han de sufrir esa ablución, sino que están obligadas a beber un poco de nirang, y que el mismo rito se repite cuando se pone a los niños la Sudra y la Kusti, las insignias de sectario de Zoroastro. El partido liberal ha renunciado por completo a esa repugnante costumbre; pero los partidarios de la antigua escuela permanecen fieles a ella, aun cuando ya no tengan, como dice Dadabhai Naoroji, una gran fe en la eficacia del nirang, para ahuyentar a Satanás. «Los reformadores, añade, sostienen que esa sucia práctica no se encuentra prescripta en los libros originales de Zerthorst, sino que es de reciente introducción. Los conservadores, fundándose en la autoridad de cier-

tos libros escritos por sacerdotes del tiempo viejo, dicen que la práctica debe ser observada. Citan en apoyo de su opinión un pasaje del Zend-Avesta; pero sus adversarios niegan en absoluto que se trate en ese pasaje del punto en cuestión». Aquí, cualquiera que sea nuestro propio sentimiento respecto del nirang, la verdad nos obliga a decir que los parsis conservadores tienen razón. Si nuestro autor hubiese consultado el noveno Fasgard del Vendidad (pág. 120, línea 21, de la edición de Brockhaus), hubiera visto que Zoroastro encarga claramente a los fieles que se froten con lo que él llama el *gaomaezo*, es decir, el nirang, y beban de él en ciertos ritos de purificación. La costumbre descansa, pues, no solamente en la autoridad de algunos sacerdotes del tiempo viejo, sino en el texto mismo del Zend-Avesta, en la palabra revelada de Ormuzd; y si, como dice Dadabhai Naoroji, los reformadores actuales quieren solamente desaprobar las creencias y abolir las costumbres que no tengan su fundamento en el Zend-Avesta, tememos que deban continuar frotándose con el nirang, y hasta beberlo.

Un parsi piadoso debe orar por lo menos diez y seis veces al día. Debe orar al salir de la cama, durante la operación del nirang, cuando toma el baño, cuando se limpia los dientes, cuando concluye sus abluciones de la mañana. Debe repetir las mismas oraciones siempre que se lave las manos durante el día. Cada una de sus tres comidas empieza y termina con la oración. Y por la noche, antes de acostarse, debe rezar una vez más. Lo extraordinario de todo esto es que ningún parsi, ni siquiera los sacerdotes, comprende el antiguo idioma en el que están compuestas esas oraciones. Preciso es que citemos aquí las palabras de nuestro autor, el cual es de la casta sacerdotal.

«Todas las oraciones, en todas las ocasiones, se recitan en la antigua lengua oriental, el Zendo, de la que nadie entiende una palabra, ni el sacerdote que las dice, ni los asistentes para cuya edificación son dichas. No hay púlpito para la predicación en los templos parsis. En diferentes ocasiones, como durante los Ghumbars, fiestas que se celebran dos veces al mes, en las ceremonias que se realizan al tercer día después de un fallecimiento y en ciertas fiestas religiosas particulares, se reunen en el templo; se dicen las oraciones, a las que se unen un número mayor o menor de fieles; pero jamás se pronuncian discursos en lengua vulgar. En épocas ordinarias se va al templo del Fuego cuantas veces se experimenta el deseo de hacerlo sin ocasionar desarreglos; cada cual ora allí todo el tiempo que quiere; y si le agrada, da algo a los sacerdotes para obtener sus oraciones en pago».

En otro pasaje dice nuestro autor:

«Lejos de enseñar las verdaderas doctrinas y los verdaderos deberes de su religión, los sacerdotes son generalmente más supersticiosos y más tildados de hipocresía que todos sus correligio-

narios, y ejercen una influencia de las más perniciosas, sobre todo con las mujeres, las cuales, hasta estos últimos tiempos, no recibían ninguna instrucción. Sin embargo, los sacerdotes comienzan ya a comprender lo desconsiderados que se encuentran. Muchos de ellos, cuando pueden, hacen que sus hijos se dediquen a otra profesión distinta de la suya. En todos los cuerpos de sacerdotes parsis, hay unos doce que tienen la pretensión de comprender el Zend-Avesta; pero su superioridad sobre sus colegas consiste en que han aprendido en las escuelas la significación tradicional de las palabras del Avesta, sin tener la menor noción filológica o gramatical de la lengua misma».

Dadabhai Naoroji hace en seguida una descripción clara de las ceremonias que deben practicarse en el nacimiento de los niños, en el momento en que reciben la Sudra y la Kusti, en sus desposorios, en los matrimonios, en los entierros; en fin, examina algunos rasgos esenciales del carácter nacional de los parsis. Los parsis son monógamos. No prueban jamás un plato que haya sido condimentado por una persona extraña a su religión. Les repugna comer buey, puerco o jamón. Las funciones sacerdotales son hereditarias en un sentido: nadie puede ejercerlas si no es hijo de sacerdote; pero el hijo de un sacerdote no está obligado a serlo él mismo. El gran sacerdote recibe el título de Destur; los demás se llaman Mobeds.

He aquí los principales puntos por los cuales luchan actualmente los parsis liberales: quieren llegar a abolir la costumbre del nirang en las purificaciones; a reducir el considerable número de oraciones obligatorias; a prohibir los desposorios y el matrimonio de los niños; a suprimir el derroche de dinero en las bodas y en los entierros; a hacer que participen las mujeres de los bienes de la instrucción, y a que se las admita en sociedad. Se ha formado una asociación bajo el nombre de *Rahanumaee Mazdiasha.* «Guía de los adoradores de Dios». Se organizan reuniones públicas; los oradores predican; se distribuyen opúsculos de devoción y controversia. El campo opuesto ha querido tener también su asociación, que se titula «Los verdaderos guías»; y no nos cuesta trabajo creer a Dadabhai Naoroji, cuando nos dice que la intolerable mojigatería de sus adversarios y lo pobre de sus argumentos facilitan el triunfo de los reformadores. Los liberales han hecho ya considerables progresos, pero su obra no está terminada sino a medias; y nunca podrán llevar a buen término sus reformas religiosas y sociales, si no se dedican a un estudio crítico del Zend-Avesta, al que continúan haciendo profesión de considerar como su autoridad suprema para todo lo que se refiere a la ley, al derecho, a la moral.

Nos proponemos, en otro artículo, abordar el estudio de las creencias religiosas de los parsis de nuestros días.

## II

Los llamados adoradores del fuego, no lo adoran en realidad. Protestan, pues, con justicia de un nombre que les coloca al nivel de los pueblos idólatras. Admiten únicamente que les enseñan, en su juventud, a colocarse frente a algún objeto luminoso cuando adoran a Dios (pág. 7), y que consideran al fuego, lo mismo que a todos los otros grandes fenómenos de la Naturaleza, como un emblema del poder divino. Nos aseguran que no invocan nunca la ayuda ni las bendiciones de un objeto inteligente y material, y que ni siquiera juzgan necesario dirigirse a ningún emblema durante sus oraciones a Ormuzd. Sin embargo, los más sinceros, y los que con mayor energía protestan de que nunca rinden honores divinos al fuego ni al sol, admiten que todos los parsis, por una especie de instinto nacional, experimentan hacia el fuego y la luz un sentimiento de respeto indefinible. Es un hecho muy significativo el de que los parsis son el único pueblo de Oriente que se abstiene de fumar en absoluto; y sabemos que casi todos evitan, siempre que pueden, apagar una luz cualquiera. Difícil es analizar un sentimiento semejante; pero parece, bajo cierto aspecto, análogo al que experimentan muchos cristianos respecto de la cruz. Tales cristianos no adoran a la cruz, pero sienten hacia ella una particular veneración, y ocupa un puesto aparte en algunos de sus ritos más sagrados.

La mayoría de los parsis están muy dispuestos a decirnos lo que no adoran; pero son muy pocos los que nos responderían sin disimulos, si les preguntáramos lo que adoran y lo que creen. Sin duda sus sacerdotes dirían que adoran a Ormuzd y que creen en Zoroastro, su profeta; y recordarían el Zend-Avesta, como libro que contiene la palabra de Dios, revelada por Ormuzd a Zoroastro. Sin embargo, si se les apretara más, se verían obligados a confesar que no pueden comprender ni una palabra de esas escrituras sagradas a las que hacen profesión de considerar como su regla de fe; y no podrían dar ninguna razón en apoyo de que Zoroastro fué un verdadero profeta, y no un impostor. «Los sacerdotes en general, dice Dadabhai Naoroji, no solamente ignoran los deberes de su estado, el objeto de su institución, sino que se encuentran desprovistos de toda especie de instrucción, como no sea el saber leer y escribir, y esto, a menudo, muy imperfectamente. No comprenden ni una palabra de las oraciones que recitan, las cuales están compuestas en el antiguo idioma zendo».

Si los sacerdotes se hallan así sumidos en la ignorancia, ¿qué nociones tienen de su religión las gentes del pueblo? ¿Qué es lo que hace tan querida a sus corazones la antigua ley de Zoroastro,

que, a pesar de todos sus disentimientos interiores, jóvenes y viejos parecen igualmente decididos a no abrazar jamás otra religión? Por increíble que esto pueda parecer, sabemos por la autoridad más competente, por un parsi ilustrado, pero firmemente afecto a las tradiciones de sus padres, que apenas se encontraría entre sus correligionarios un hombre o una mujer capaces de manifestar los motivos de su fe. Toda la instrucción religiosa de un niño parsi consiste en aprender de memoria cierto número de oraciones compuestas en esa lengua zenda de la que no entiende una palabra. En cuanto a los puntos de doctrina que deben constituir el objeto de su creencia, los aprenderá más adelante, como pueda, con la conversación. En realidad, un parsi apenas sabe lo que debe creer. El Zend-Avesta es para él letra muerta. Existe, es verdad, una traducción en guruzati; pero ha sido hecha sobre una paráfrasis pehlvia, no sobre el texto original, y los sacerdotes no reconocen en esa traducción ningún carácter de autoridad. Hace unos veinticinco años no había ningún libro que pudiese consultar un parsi deseoso de conocer los principios de su religión. En esa época, sin duda para combatir la influencia de los misioneros cristianos, se compuso un breve diálogo, especie de Catecismo, en el que, bajo forma de preguntas y respuestas, se encuentran expuestas las principales doctrinas del parsismo. Citaremos algunos pasajes de ese diálogo, tomados de la traducción de Dadabhai Naoroji. El título da a conocer el objeto que se propone el diálogo.

*Algunas preguntas y respuestas para enseñar a los niños la santa comunión zarthostiana objeto de la religión Mazdiashna, es decir,* «Culto de Dios».

*P.* ¿En qué creemos, hijos nuestros de la comunión zarthostiana?

*R.* Creemos en un solo Dios, y no creemos en más Dios que él.

*P.* ¿Quién es ese solo Dios?

*R.* El Dios que ha creado el cielo, la tierra, los ángeles, las estrellas, el sol, la luna, el fuego, el agua, o todos los cuatro elementos, o todas las cosas de los dos mundos: en ese Dios es en el que creemos. Le honramos, le invocamos, le adoramos.

*P.* ¿Creemos en algún otro Dios?

*R.* El que crea en otro Dios distinto de ese es un infiel, y sufrirá el castigo del infierno.

*P.* ¿Cuál es la forma de nuestro Dios?

*R.* Nuestro Dios no tiene rostro, ni figura, ni color, ni lugar fijo. No hay otro semejante a él. Es él solo tan glorioso, que no podemos ni alabarle ni definirle: nuestro espíritu no podría comprender lo que es.

Nada hay que decir en contra de esto, y vemos claramente por ese pasaje que los parsis modernos no admiten el dualismo, esa creencia en dos dioses, Ormuzd, el principio del bien, y Ahriman, el principio del mal, que pasa, generalmente, por ser el rasgo característico de la religión de Persia. ¿Ha sido enseñada esa doctrina por el Zend-Avesta? Esta es otra cuestión que no podríamos examinar ahora (1).

Continuemos con el catecismo:

*P.* ¿Cuál es nuestra religión?

*R.* Nuestra religión es «el Culto de Dios».

*P.* ¿De dónde hemos recibido nuestra religión?

*R.* El verdadero profeta de Dios, el verdadero Zurthost (Zoroastro) Asphantaman Anoshirwan, nos ha traído la religión de parte de Dios.

Aquí es curioso observar que el catecismo no contiene una sola pregunta concerniente a los títulos del Zoroastro a su cualidad de «verdadero profeta». No se le representa como ser divino, ni siquiera como el hijo de Ormuzd. Cierto es que Platón dice que Zoroastro era hijo de Oromaze; pero eso es un error, para el cual no hay, que sepamos, ningún fundamento en los libros parsis, antiguos ni modernos. Para los parsis, Zoroastro era sencillamente un sabio, un profeta favorecido por Dios, y a quien Dios mismo se le apareció. Pero los parsis creen todo esto bajo la palabra de Zoroastro, sin tener ninguna prueba sobrenatural, excepto algunos milagros referidos en esos libros de autoridad dudosa. Este hecho demuestra, por lo menos, lo poco combatidas que se han visto por la controversia las doctrinas de los parsis. En efecto: el carácter sobrenatural de la misión de Zoroastro es un punto tan débil de su sistema, que ningún adversario hubiera podido dejar de atacarlo; y entonces los desturs no hubieran dejado, seguramente, de forjar algún argumento para defenderle.

El siguiente extracto del catecismo trata de libros canónicos:

*P.* ¿Qué religión nos ha traído nuestro profeta de parte de Dios?

*R.* Los discípulos de nuestro profeta han redactado por escrito sus enseñanzas en diferentes libros. Muchos de esos libros fueron destruídos por la conquista de Alejandro; el resto fué conservado con gran cuidado y gran respeto por los reyes sasanidas. La mayor parte de esos últimos libros fueron destruídos durante la conquista musulmana por el Califa Omar, de suerte que no nos

(1) Véase más atrás.

quedan actualmente sino un corto número de libros, a saber: el Vendidad, el Yazashné, el Visparad, el Khordeh Avesta, el Vistasp Nusk, y algunos libros pehlvis. Tomando estos libros como fundamento de nuestra fe, permanecemos ahora entregados a nuestra santa religión Mazdiashna. Consideramos esos libros como divinos, porque Dios nos ha enviado el contenido de ellos por mediación del santo Zurthost.

Aquí vemos también en su infancia a la ciencia teológica. No es un argumento muy poderoso el decir: «Consideramos estos libros como divinos porque Dios nos ha enviado el contenido de ellos por mediación del santo Zurthost». Hubiera sido más sencillo decir desde luego: «Consideramos estos libros como divinos, porque los consideramos como divinos». Sin embargo, divinos o no, esos libros existen. Forman la única base de la religión zoroastriana, y el principal depósito en el que podamos buscar detalles auténticos sobre el origen, historia y verdadero carácter de esa religión.

El extracto siguiente nos permite ver que los parsis están lejos de ser intolerantes cuando se trata de doctrinas que no son de una importancia vital:

P. ¿De quién somos descendientes?

R. De Gayomars. Persia fué poblada por sus hijos.

P. ¿Gayomars fue el primer hombre?

R. Sí, según nuestra religión; pero los sabios chinos, indios y los de otras naciones lo niegan, y dicen que hubo hombres en la tierra antes de Gayomars.

Los preceptos morales inculcados en ese catecismo, hacen el mayor honor a los parsis:

P. ¿Qué mandamientos ha enviado Dios por su profeta, el glorioso Zurthost?

R. No reconocer más que a un dios único; reconocer al profeta, el glorioso Zurthost, como el verdadero profeta; creer en la religión y en el Avesta aportados por él, como en verdades sobre las cuales no puede existir ni una sombra de duda; creer en la bondad de Dios; no violar ninguno de los mandamientos de la religión Mazdiahna; evitar las malas acciones; aplicarse a realizar buenas acciones; orar cinco veces al día; creer en la cuenta que habrá que dar en el juicio, el cual se verificará el cuarto día después de la muerte; esperar ganar el cielo y temer el infierno; creer que el día de la destrucción y resurrección generales llegará infaliblemente; acordarse de que Dios ha hecho lo que ha querido, y hará lo que quiera; colocarse enfrente de algún objeto luminoso mientras se adora a Dios.

Vienen después algunos párrafos dirigidos evidentemente contra los misioneros cristianos, y más particularmente contra la

eficacia de la oración y del sacrificio ofrecidos por un intermediario entre Dios y los hombres.

«Ciertos impostores, dice el catecismo, queriendo establecer su poder en este mundo, se han erigido en profetas, y dicen a los obreros y a los ignorantes: «Si cometéis un pecado intercederé por vosotros, rogaré por vosotros, os salvaré»; de esta manera les engañan; pero los hombres sabios no se dejan engañar».

Los parsis aluden aquí con toda claridad a los misioneros cristianos, pero es difícil saber si se refieren a los católicos o a los protestantes. He aquí en qué términos exponen su propia doctrina sobre este punto.

«Si alguno comete un pecado en la persuasión de que será salvado por otra persona, el impostor y su engañado se condenarán hasta el día del Rasta-Khez... No hay salvador... En el otro mundo seréis recompensados o castigados según vuestras obras... Vuestro salvador son vuestras obras y Dios mismo. Él es quien absuelve y quien condena. Si os arrepentís de vuestros pecados y reformáis vuestra vida, y si el gran juez os encuentra dignos de perdón o quiere otorgaros su misericordia, él solamente puede salvaros y os salvará».

Sería un error suponer que todas las doctrinas de los parsis estén contenidas en el reducido catecismo en guzerati, traducido por Dadabhai Naoroji; menos aún está contenido en los fragmentos que acabamos de citar. Sus escrituras sagradas, el Iasua, el Visperad y el Vendidad, monumentos de gran antigüedad, encierran muchas concepciones religiosas y mitológicas que pertenecen al pasado, a la infancia de nuestra raza, y ningún parsi instruído trataría de persuadirnos que cree hoy en todas esas fábulas. La dificultad de conciliar la fe más ilustrada de la generación presente con la fraseología mitológica de sus antiguas escrituras sagradas está resuelta por los parsis de la manera más sencilla. No tratan de resolverla prohibiendo la lectura del Zend-Avesta ni fomentando el estudio crítico de sus libros sagrados. Se contentan con permanecer absolutamente ajenos al estudio del texto original de sus escrituras. Recitan pasajes de aquéllas en sus oraciones sin tratar de comprenderlos; reconocen la imperfección de todas las traducciones que se han hecho del Zend- Avesta en pehlvi, en sánscrito, en guzerati, en francés o en alemán.

El parsi, como ya lo hemos dicho, no tiene otro medio de instruirse en su religión que la conversación. Hasta estos últimos años el catecismo formaba necesariamente parte de la instrucción religiosa de un niño. Sus creencias religiosas se reducen, pues, a dos o tres dogmas fundamentales, que fueron enseñados, dicen, por Zoroastro, pero que reciben su verdadera sanción por una autoridad más alta. El parsi cree en un solo dios, al que dirige sus oraciones. Su moral está comprendida en estas tres palabras: pensamientos puros, palabras puras, acciones puras. Cree que el

vicio será castigado y recompensada la virtud, y de la clemencia de Dios espera obtener el perdón de sus pecados. Una profesión de fe tan breve ofrece, sin duda alguna, un gran encanto al espíritu; y si la enseñanza de Zoroastro no hubiera pasado de ahí, sería en algún modo cierto lo que sus sectarios dicen de su religión, a saber: «que ha sido hecha para todas las naciones y no para ninguna nación particular».

Y ahora, ¿por qué son casi siempre estériles los esfuerzos de los cristianos, de los indios y de los musulmanes para convertir a los parsis? ¿Por qué los miembros más ilustrados de esa reducida sociedad, aun penetrados de la excelencia de la moral y de las doctrinas evangélicas, así como de las ventajas de nuestra civilización, y aun reconociendo perfectamente los puntos débiles de su propio sistema, rechazan lejos de sí la idea de que deban abandonar jamás las sagradas ruinas de su antigua religión? Pueden descubrirse varias razones que explican, hasta cierto punto, hechos tan extraordinarios para nosotros.

Desde luego, la extrema sencillez de la parte dogmática del parsismo es uno de los motivos por los cuales los desterrados de la India son tan afectos a la religión. Un parsi no se ve turbado por multitud de problemas o dificultades teológicas. Aunque haga profesión de creer de una manera general en los libros sagrados de Zoroastro, no se le pide que crea todos los hechos mencionados incidentalmente en el Zend-Avesta. Si se dice en el Iasua que Zoroastro recibió un día la visita de Homa, que se le apareció con un cuerpo brillante y sobrenatural, ningún dogma define la naturaleza exacta de Homa. Por lo demás, se lee que Homa fué adorado por ciertos sabios del tiempo antiguo, Vivanvhat, Athwya y Thrita, a quienes se concedió como recompensa que llegaran a ser padres de grandes héroes. El cuarto que adoró a Homa fué Purushaspa, el cual fué recompensado con el nacimiento de su hijo Zoroastro. Ahora bien; el hecho es que Homa es idéntico al Soma sánscrito, esa planta tan a menudo mencionada en el Rig-Veda, que se usaba en los grandes sacrificios y que fué elevado más adelante al rango de divinidad. Todo esto lo saben muy bien los parsis; pero no se turban lo más mínimo cuando se encuentran con esas «fábulas y genealogías sin fin». No se escandalizarían si se les dijera (cosa que es verdad) que la mayor parte de esos cuentos de viejas tuvieron su origen en la religión que principalmente detestan, la religión del Veda, ni si se les añadiera que los héroes del Zend-Avesta son los mismos que reaparecen en el poema épico de Firdusi bajo los nombres ligeramente cambiados de Jenishid, Feridun, Gershasp, etc.

La gran antigüedad de su religión y su gloria pasada nos explican también por qué los parsis permanecen fieles. Aun cuando la antigüedad sea un criterio de verdad bastante pobre, ¿no oímos muchas veces que se cita la duración del tiempo en que ha preva-

lecido tal o cual sistema como un argumento en su favor? En esto el zoroastriano razona como lo hacen el judío y el brahman, como lo hace también el misionero cristiano cuando tiene que combatir sistemas religiosos más modernos.

En tercer lugar, los parsis comprenden que cambiar de religión no solamente sería abandonar la herencia de sus antepasados, sino abandonar también lo que les han legado sus padres, y creerían faltar a la piedad filial renunciando a lo más querido, a lo más preciado para aquellos cuyo recuerdo les es no solamente tan querido, sino sagrado casi.

Sin embargo, si muchas personas que están en excelente situación para poder juzgar del asunto esperan confiadamente la conversión de los parsis, es porque en las cuestiones más esenciales, se han aproximado ya mucho a las puras doctrinas del cristianismo, aun sin haberse instruído en ellas. Que lean únicamente el Zend-Avesta, en el que creen, y se encontrarán con que su fe no es ya la enseñada por el Iasua, el Vendidad y el Visperad. Considerados como monumentos históricos, esos libros, interpretados por la crítica, ocuparán siempre uno de los primeros puestos en los preciados archivos del mundo antiguo. Como oráculos de la fe religiosa, esos libros no existen ya; son un anacronismo en el siglo en que vivimos.

Por otra parte, que los misioneros lean la Biblia y prediquen ese cristianismo que en otro tiempo conquistó el mundo; que prediquen el verdadero, el libre Evangelio de Jesucristo y de los Apóstoles. Que tengan en cuenta los prejuicios de los indígenas y toleren todo lo que pueda ser tolerado en una sociedad cristiana. Que consideren que el cristianismo no es un don que se debe imponer a las gentes que lo rechazan, sino el mayor bien que nuestros súbditos de la India pueden recibir de sus gobernantes. Los indios de carácter honrado e independiente no pueden ahora cambiar de religión sin perder ese verdadero título de nobleza, más envidiable que todos los privilegios de casta: el respeto de sí mismo. Se ven forzados a hacer alarde de sus religiones, que amenazan ruina, antes que abrazar una fe que les parece dictada por sus conquistadores. Deben respetarse tales sentimientos.

En último lugar, que los misioneros estudien los libros sagrados en los que se fundan las creencias de los parsis. Que penetren así en el corazón de la fortaleza para examinar sus reductos, que vistos desde dentro, les parecerán mucho menos formidables que lo parecían desde fuera. Pero descubrirán también que esas defensas que quieren derribar se elevan sobre cimientos que nunca se deben tocar; la fe en un solo dios creador, gobernador y juez del mundo.

## CAPÍTULO IX

### EL BUDHISMO

Si las palabras de San Pablo: «Examinadlo todo, quedaos con lo que es bueno», se refieren, como es dado suponer, a las cosas espirituales, y más especialmente a las doctrinas religiosas, preciso es confesar que muy pocos cristianos, ya entre el clero, ya entre los laicos, siguen de corazón el precepto del Apóstol. De los jóvenes que se disponen a ordenarse, ¿cuántos se encontrarían en disposición de responder sin vacilaciones si se les pidiera que enumerasen las principales religiones del mundo, o citaran los nombres de sus fundadores y los títulos de las obras que millones de semejantes nuestros consideran todavía como la autoridad sagrada en la que fundan sus creencias religiosas? Muchos de nosotros creerían perder el tiempo si estudiasen el Corán de los mahometanos, el Zend-Avesta de los parsis, los Kings de los sectarios de Confucio, el Tao-te-king de los Tao-sse, los Sutras de los jaínas, los Vedas de los brahmanes, el Tripitaka de los budhistas, o el franth de los Sikhs. Sin embargo, San Pablo se expresó en términos claros y sencillos; y pretender siquiera que solamente tenía presente las herejías de su tiempo o los sistemas filosóficos de griegos y romanos, sería limitar su horizonte y el alcance de su enseñanza, la cual debe aplicarse a todas las épocas y a todos los países. Muchos de los lectores preguntarán si es posible sacar algún provecho de obras escritas por hombres que necesariamente han sido o engañados o impostores; y no sería difícil demostrar, mediante algunas citas, hasta qué punto son absurdos y sin valor alguno los libros religiosos de los indios y los chinos. Pero no era este el espíritu que animaba al doctor de los gentiles al dirigirse a los epicúreos y a los estoicos; tampoco lo será el sentimiento de todo cristiano serio que crea sinceramente en la acción de la divina providencia en el gobierno del mundo,

cuando haya recorrido alguno de esos libros que sea o haya sido fuente de luz y de consuelo espiritual para millones de habitantes de la tierra.

El estudio atento de las diversas religiones nos beneficia por muchos conceptos; pero el principal servicio que nos presta, es el permitirnos apreciar mejor todo lo que poseemos en nuestra propia religión. ¿No sucede que después de un viaje por el extranjero es cuando apreciamos con mayor viveza, más íntimamente, las ventajas de que goza nuestra patria? Veamos lo que han tenido o tienen aún los otros pueblos como religión; examinemos las oraciones, el culto, las doctrinas de las razas más civilizadas, griegos, romanos, indios y persas, y comprenderemos con más claridad que nunca toda la magnitud de la merced que hemos recibido de Dios al permitirnos que respirásemos desde nuestra entrada en la vida el aire puro de un país en el que resplandece la luz del cristianismo. Estamos demasiado dispuestos a considerar los mayores dones de Dios como cosas completamente naturales, y no admitimos la excepción ni en favor de la religión siquiera. Hemos hecho tan poco para ser cristianos, hemos sufrido tan poco por la causa de la verdad, que jamás concebimos una idea bastante elevada del cristianismo, mientras no lo comparamos con las demás religiones del mundo.

Pero el estudio comparado de las religiones humanas ofrece todavía otros preciosos resultados; y creemos que Barthelemy Saint Hilaire no lo ha dicho todo, cuando escribe hablando del budhismo: «El único, pero inmenso servicio que el budhismo puede prestarnos es, por su triste contraste, hacernos apreciar mejor todavía el valor inestimable de nuestras creencias, enseñándonos lo que éstas cuestan a la humanidad que no las comparte». Más aún. Si el contacto con las naciones extranjeras y el estudio de sus leyes y costumbres hace que queramos más a nuestro país, son al mismo tiempo el mejor remedio contra esa buena opinión de nosotros mismos y contra esa indiferencia hacia los demás, que se traducen generalmente en nuestras observaciones sobre todo lo que es extranjero. El sentimiento que impulsó a las razas helénicas a no reconocer en el mundo entero sino griegos y bárbaros, tiene tan hondas raíces en el corazón humano, que ni el cristianismo ha podido desarraigarle por completo. Así, cuando dirigimos la primera mirada sobre el dédalo de las religiones humanas, nos parece que todo es oscuridad, decepción, ceguera y vanidad. ¿No es degradar el nombre mismo de religión el aplicarlo a las extravagancias de los Yoghis indios, a las blasfemias de los budhistas chinos? Pero a medida que avanzamos lenta y pacientemente por las sombrías galerías del laberinto, parece que nuestras pupilas se dilatan, y percibimos un resplandor allí donde todo era tinieblas. Llegamos gradualmente a comprender esa frase de un gran santo, que más que nadie tenía derecho a hablar

con autoridad del asunto: «que no hay ninguna religión que no contenga una chispa de verdad». Ciertos teólogos han pretendido poner límites a la infinita bondad, a la misericordia, a la longanimidad de Dios, y han sostenido que la mayor parte de la raza humana sería inevitablemente condenada a las penas eternas; mas para justificar una proposición tan impía, no han presentado jamás ni la sombra de una prueba sacada, ya del Evangelio, ya de alguna otra de las fuentes en las que tomamos nuestras creencias. Tales teólogos han recordado generalmente, en apoyo de su tesis, las diablerías y orgías del culto pagano; han citado las blasfemias de los soufís del Oriente, y las inmorales prácticas sancionadas por los sucesores de Mahoma; pero no vemos nunca que traten de descubrir el carácter original y verdadero de los ritos extraños, que llaman obra del demonio. Si los indios de América hubieran juzgado el cristianismo con arreglo a la conducta de los compañeros de Cortés y de Pizarro; si los del Indostán hubieran estudiado los principios de la moral cristiana en la vida de Clive y de Warren Hastings; o para no ir tan lejos, si los musulmanes establecidos en Inglaterra quisieran juzgar de los efectos prácticos de la caridad cristiana por el tono de nuestros periódicos religiosos, las nociones de todos esos hombres sobre el cristianismo hubiesen sido o serían, poco más o menos, tan exactas como la idea que millares de cristianos instruídos se forman del carácter sátánico de la religión pagana. En el seno mismo del cristianismo han nacido las doctrinas más odiosas, las sectas más inmorales; y si no queremos que se juzgue de nuestra religión sino por la pura moral del Evangelio, debemos evidentemente conceder un privilegio análogo a los mahometanos, a los budhistas y a todos aquellos cuya fe descansa en una palabra escrita que tengan como revelada.

Ningún hombre de sentido querrá negar que debamos estudiar cada religión bajo su forma más antigua y en sus monumentos originales, antes de que nos aventuremos a formular un juicio sobre sus méritos. Pero este trabajo está erizado de dificultades, y estas dificultades, más que ninguna otra cosa, son las que han impedido que un número tan grande de nuestros mejores pensadores y escritores no comprenda el examen crítico e histórico de las religiones humanas.

Todas las religiones importantes han tenido su cuna en Oriente. Los libros sagrados están escritos en lenguas orientales, y varios de sus libros son de fecha tan antigua, que los mismos que hacen profesión de creer en ellos, admiten que no pueden comprenderlos sin ayuda de traducciones y comentarios. Hace pocos años, todavía se ignoraba en Europa hasta la primera palabra de los libros sagrados de religiones, tan importantes como el brahmanismo, el budhismo y el parsismo. Uno de los mayores servicios prestados por el estudio del sánscrito, el antiguo idioma de la

India, ha sido no solamente permitir la interpretación de los libros sagrados de los brahmanes, los Vedas, sino dar también la llave para descifrar las escrituras búdhicas y zoroastrianas. Si quisiéramos mostrar con un ejemplo los rápidos progresos de los estudios sánscritos durante este siglo, nos bastaría recordar que sir William Johnes, cuyo nombre es todavía hoy más familiar a muchos oídos ingleses que los de Colebrooke, Burnouf y Lassen, no tenía ningún conocimiento de los Vedas. Jamás leyó una línea de los libros canónicos del budhismo. Creía que Budha era igual al dios de los Teutones, Wadan u Odin; y que Sakya, otro nombre de Budha, era el mismo que Shishac, rey de Egipto. Ese distinguido sabio no vió jamás la estrecha relación que existe entre el sánscrito y la lengua del Zend-Avesta, y declaró que todos los escritos zoroastrianos eran de fabricación moderna.

En nuestros mismos días, lejos de tener una traducción exacta y crítica de los himnos védicos, ni siquiera poseemos una edición completa del texto de esos himnos. Poseemos los textos originales de un corto número solamente de libros búdhicos; y aunque el Zend-Avesta se haya publicado entero, la interpretación de ese antiguo monumento presenta dificultades aún mayores que la de los Vedas o del Tripitaka. El estudio de las religiones antiguas de China, conservadas en las obras de Confucio y de Lao-Tse, implica el conocimiento del chino, lengua tan difícil que se necesita el trabajo de una vida entera para poseerla. El mahometismo es de acceso más fácil que ninguna otra de las religiones de Oriente; pero también es preciso saber el árabe para realizar un profundo examen. Así, pues, es menos sorprendente de lo que pudiera creerse al pronto, que no tengamos hasta ahora ninguna obra en la que estén presentes, como en un vasto y fiel cuadro, todas las religiones del mundo. Los sabios, que conocen à fondo esas lenguas difíciles, y que pueden trabajar sobre los documentos originales, se encuentran constantemente absorbidos por investigaciones que ellos únicamente pueden emprender, y les cuesta robar à la ciencia el tiempo necesario para coordinar y redactar los resultados a los que han llegado, de manera que el público pueda aprovecharlos. Así se comprende por qué los historiadores críticos, que se imponen la regla de fundar sus apreciaciones en documentos originales, prefieren abstenerse de estudiar las religiones de la antigüedad, que no podrían conocer sino por traducciones.

En tal estado de cosas, nuestro reconocimiento es tanto mayor cuando encontramos a un escritor como Barthelemy Saint Hilaire, bastante versado en las lenguas orientales, para poder consultar los textos originales y comprobar los trabajos de sus predecesores, y capaz, al mismo tiempo, de abrazar la historia del pensamiento humano desde un punto de vista que le permita asignar a cada sistema su propio puesto, notar las partes salientes de cada doctrina y distinguir, en las largas lucubraciones de los

poetas y los profetas de la antigüedad, lo que es realmente importante de los detalles sin valor. Barthelemy Saint Hilaire es uno de los sabios más eminentes de Francia, y su reputación como traductor de Aristóteles nos hace casi olvidar que el profesor de filosofía griega en el colegio de Francia fué el mismo redactor habitual del *Globo* de 1827 y del *Nacional* de 1830 que firmó la protesta contra las ordenanzas de Julio, y que fué en 1848 el Jefe del Secretariado del Gobierno provisional. Cuando un hombre tal se ha tomado el trabajo de aprender el sánscrito, y asistir, en el Colegio donde él mismo era profesor, al curso de su colega Eugenio Burnouf, es natural que sus publicaciones sobre la filosofía y la religión indias exciten en alto grado el interés del público. El indianista de profesión trabaja principalmente, en sus investigaciones y publicaciones, para los demás indianistas. Se contenta con sacar a luz el mineral, si puedo servirme de esta imagen, que extrae mediante una labor paciente de los polvorientos manuscritos de nuestras bibliotecas. Rara vez se toma el trabajo de separar el metal de la tierra, de purificarlo, de poner manos a la obra y fabricar una moneda corriente. Olvida harto a menudo que el tesoro de los conocimientos humanos no se enriquece de un modo duradero, sino cuando los resultados de las investigaciones especiales se traducen en la lengua universal de la ciencia para servir de instrucción a todos los hombres inteligentes. La división del trabajo se hace aquí necesaria. Tenemos necesidad de intérpretes, de vulgarizadores, de hombres, como Barthelemy Saint Hilaire, que sean de una competencia indiscutible para seguir y comprobar las investigaciones de los eruditos de profesión, y que al mismo tiempo no hayan olvidado el lenguaje de las gentes del mundo.

En su libro sobre el budhismo, Barthelemy Saint-Hilaire ha emprendido la tarea de dar a conocer al público los resultados verdaderamente importantes e indiscutibles que han alcanzado los orientalistas en el estudio de los documentos originales de esa religión tan interesante y rodeada aún de tanto misterio. Faltaba mucho para que esa tarea fuera fácil. Aunque esas investigaciones sean de fecha muy reciente, aunque pertenezcan a un período de la historia de los estudios sánscritos posteriores a sir William Johnes y al mismo Colebrooke, sin embargo, se han reunido considerables materiales merced a los perseverantes esfuerzos de Hodgson, Turnour, Csoma —de Koros—, Stanislas Julien, Foucaux, Fausboll, Spence Hardy, y sobre todo de Eugenio Burnouf. Se ha necesitado una paciencia a toda prueba y un raro discernimiento para componer sobre el budhismo una obra tan exacta, y al mismo tiempo tan perfectamente clara y de una lectura tan agradable como la de Barthelemy Saint-Hilaire. La mayor parte de ese libro ha aparecido primeramente en el *Journal des Savants*, órgano respetable del Instituto de Francia, re-

dactado por escritores como Cousin, Floureus, Villemain, Biot, Mignet, Littré, etc., y en el que no se admiten como redactores de plantilla más que a diez y seis de los miembros más distinguidos de esa ilustre sociedad.

Mucho se había escrito y hablado ya sobre el budhismo: se habían señalado, como más adelante lo hizo el abate Huc, las visibles analogías entre el ceremonial búdhico y el ritual católico; habíanse indicado los religiosos de los conventos chinos que profesan el positivismo y el nihilismo, y van más allá de las más desconsoladoras teorías de los positivistas europeos; pero, a pesar de todo esto, podemos decir que el estudio histórico y crítico de las doctrinas de Budha no empieza en realidad sino hasta 1824. En este año, Hodgson anunció que el texto original de los libros canónicos del budhismo, que habían sido compuestos en sáncrito, se hallaba conservado en los monasterios de Nepal. Antes de este descubrimiento no se conocía el budhismo sino por las indicaciones recogidas al azar en China, Japón, Birmania, Tibet, Mongolia y Tartaria. Se sabía, es cierto, que los budhistas de esas comarcas reconocían haber recibido sus escrituras sagradas directa o indirectamente de la India; sabíase también que únicamente el sánscrito proporcionaba la etimología de las formas sagradas de esa religión, sin exceptuar ni el nombre de Budha (nombre apelativo que significa «iluminado»); sin embargo, no se tenía ni la más remota esperanza de volver nunca a encontrar los originales de esas diversas traducciones. Nombrado en 1821 residente político de la Compañía de las Indias en Nepal, Hodgson se ocupó activamente no solamente en las riquezas naturales de esa comarca poco explorada, sino también en sus antigüedades, dialectos, tradiciones; y no tardó en descubrir que sus amigos los sacerdotes budhistas del Nepal poseían un número considerable de libros que guardaban religiosamente. Tales libros no estaban compuestos en los dialectos del país, sino en sánscrito. Hodgson se procuró una lista de todas las obras que pasaban por contener la doctrina canónica de Budha. Consiguió en seguida procurarse copias de esos libros, y, en 1824, pudo ofrecer a la Sociedad asiática de Bengala unos sesenta volúmenes. Como ningún miembro de esa Sociedad pareció mostrarse dispuesto a consagrarse al estudio de esos manuscritos, Hodgson envió dos colecciones completas de los mismos manuscritos, una a la Sociedad asiática de Londres, otra a la Sociedad asiática de París. Antes de hablar de los brillantes resultados que dió el estudio de esos manuscritos cuando fueron examinados por Burnouf, debemos echar una ojeada sobre otros trabajos que precedieron a los citados.

Hodgson publicó personalmente cierto número de interesantísimas memorias, escritas en los mismos lugares, y que fueron en seguida reunidas bajo el título de *Aclaraciones sobre la literatura y la religión de los budhistas*, Serampur, 1841. Estable-

ció los hechos importantes que están de acuerdo con las tradiciones de los sacerdotes del Nepal, a saber, que varios de esos documentos sánscritos se conservaban en los monasterios de aquella comarca desde el siglo II de nuestra Era, y que toda esa inmensa colección fué traducida al tibetano cinco o seis siglos después, cuando el budhismo se implantó definitivamente en el Tibet. Como el arte de la imprenta fué importado de China al Tibet, era menos difícil procurarse colecciones completas de esa traducción tibetana. La dificultad real era encontrar un europeo que conociese esa lengua. Por una feliz casualidad, hacia la época en que los descubrimientos de Hodgson comenzaban a llamar la atención de los orientalistas de Calcuta, llegó un húngaro, llamado Alejandro Csoma, de Koros, Transilvania. Había hecho el viaje a pie desde Hungría al Tibet, sin ningún recurso pecuniario, ni más objeto que descubrir en alguna región del Asia central la patria primitiva de los húngaros. Cuando llegó al Tibet su espíritu entusiasta halló un nuevo alimento: resolvió aprender una lengua que ningún europeo conocía, y explorar la vasta colección de los libros canónicos budhistas escritos en tibetano. Se encontraba casi en la última desnudez cuando llegó a Calcuta; pero los miembros de la Sociedad asiática le dispensaron una acogida calurosa, y gracias a ellos pudo publicar los resultados de sus sorprendentes investigaciones. Algunas veces ha producido quejas la amplitud de las escrituras sagradas de ciertas religiones; pero ¿qué significan al lado de los libros canónicos de los tibetanos? Este canon se compone de dos grandes colecciones, llamadas comúnmente el Kanjur y el Tanjur. La ortografía exacta de estos dos nombres es Bhah-hgyur (que se pronuncia Kah-gyur) y Bstan-hgyur (que se pronuncia Tan-gyur). Ha habido varias ediciones del Kanjur en 100, 102 ó 108 volúmenes en folio. Comprende 1.083 obras distintas. El Tanjur se compone de 225 volúmenes en folio, de los que cada uno pesa, en la edición de Pekín, de cuatro a cinco libras. Las ediciones de este código colosal se han impreso en Pekín, Lhaisa y otros puntos. La edición del Kanjur publicada en Pekín por orden del emperador Khian-Lung, se vendía a quince mil francos. Los Buriatas dieron siete mil bueyes por un ejemplar del Kanjur, y la misma tribu pagó en doscientos rublos de plata un ejemplar completo de las dos colecciones, el Kanjur y el Tanjur. La exploración de semejante laberinto de literatura religiosa (que debe ser la mejor tarea del mundo para los Lamas y los Dalai-Lamas) fué una ruda prueba hasta para un hombre que había podido ir a pie desde Hungría hasta el Tibet. En el tomo vigésimo de sus *Investigaciones asiáticas*, Csoma —de Koros— publicó un excelente análisis de esa inmensa biblia. Este análisis bastaba para demostrar que la mayor parte de la vasta enciclopedia tibetana no era más que una traducción de los documentos originales descubiertos en el Nepal por Hodgson. Poco tiempo des-

pués de haber dado a luz los primeros frutos de su largo trabajo, Csoma murió, joven aun, víctima de su heroica abnegación por el estudio de las lenguas y de las religiones antiguas.

Por otra feliz coincidencia, en la época en que se hacían públicos los descubrimientos de Hodgson y Csoma, otro sabio, Schmidt, de San Petersburgo, había realizado bastantes progresos en el mongol para poder traducir ciertas partes de la versión mongólica de los libros budhistas, y su traducción ayudó al esclarecimiento de algunos de los problemas que se referían a la religión de Budha.

Cuando se pone a llover, dice el proverbio inglés, siempre llueve a torrentes. Durante años, durante siglos, los sabios de Europa no tuvieron a su disposición un solo documento original de la religión búdhica, y he aquí que en el espacio de diez años se encuentran en posesión de cuatro inmensas colecciones de libros búdhicos pertenecientes a cuatro comarcas diferentes. Tras los descubrimientos de Hodgson en el Nepal, de Csoma en el Tibet, de Schmidt en Mongolia, George Turnour dió a conocer al mundo sabio la literatura búdhica de Ceylán, compuesta en la lengua sagrada de esa isla, el antiguo palí. La existencia de esa literatura había sido conocida antes. Desde 1726, sir Alexander Johnston habíase esforzado en obtener transcripciones exactas del Mahavausa, del Ragavali y del Ragaratna-Kari. A su instancia, esas obras, después de haber sido transcritas, se tradujeron del palí al singalés moderno, y del singalés al inglés. La publicación de esta traducción fué confiada a Edward Upham. Apareció en 1833 con el título de *Libros sagrados e históricos de Ceylán*, y estaba dedicada al rey Guillermo IV. Desgraciadamente, o por fraude o por mala inteligencia, los sacerdotes que se comprometieron a suministrar una copia auténtica de los originales palís y traducirla en singalés, en lugar de lo que prometieron dieron una compilación hecha por ellos mismos con materiales reunidos de diferentes partes. Los intérpretes oficiales encargados de la traducción inglesa se tomaron libertades aún mayores, y apenas habían aparecido los *Libros sagrados e históricos de Ceylán*, cuando Burnouf, que estaba entonces al principio de sus estudios sobre el palí, pudo probar que la referida traducción carecía de todo valor. Pero, gracias a Turnour, no duró mucho tiempo el desaliento producido por tal descubrimiento. Se puso a la obra, decidido a seguir un camino completamente distinto. En lugar de confiar la tarea a otros, comenzó por aprender él mismo la lengua palí y dió a luz varios estudios importantes acerca de las escrituras búdhicas conservadas en Ceylán. Más adelante publicó el texto y la traducción del Mahavausa o historia de Ceylán, compuesta en el siglo V de nuestra Era. En esta obra se refieren los hechos ocurridos en la isla desde los tiempos más remotos hasta el comienzo del siglo IV después de Jesucristo. Existen varias continuaciones de esa historia;

pero una muerte prematura no permitió a Turnour publicar más que la parte original de esas crónicas. El estudio de la literatura de Ceylán fué emprendido de nuevo más adelante por el Rvdo. D. J. Gogerly (cuyas memorias, desgraciadamente dispersas en revistas singalesas, son poco conocidas en Europa), y por el Rvdo. Spence Hardy, que ha sido durante veinte años misionero wesleyano en Ceylán. Las dos obras de Hardy, *El monaquismo oriental* y el *Manual del Budhismo*, están llenas de observaciones y hechos interesantes; pero como han sido compuestas con ayuda de materiales tomados principalmente de escritos singaleses y aun de escritos más modernos, no pueden inspirarnos una absoluta confianza.

Así como los originales sánscritos de Nepal fueron traducidos por misioneros budhistas al tibetano, al mongol, y, como pronto lo veremos, al chino y al manchú, así también los originales palís de Ceylán fueron llevados a Siam y a Birmania y traducidos a las lenguas de esos países. La literatura de esas dos comarcas ha permanecido inexplorada casi y ofrece un vasto campo de acción a los trabajadores que deseen marchar sobre las huellas de Hodgson, Csoma y Turnour.

Actualmente se encuentra depositada en la Biblioteca imperial de París una colección muy importante de manuscritos budhistas, traída recientemente de Ceylán a Europa por Grimblot. Esa colección, como lo hace constar Barthelemy Saint-Hilaire en el *Journal des Savants* (1866), no comprende menos de veintisiete obras. Como algunas de éstas se encuentran reproducidas varias veces, el número total de los manuscritos de la colección se eleva a ciento veintiuno. Llenan por completo catorce mil hojas de palmera y están escritos parte en caracteres singaleses, parte en caracteres birmanos. Después de la isla de Ceylán, los dos países en los que parece haber más probabilidades de encontrar manuscritos palís son Birmania y Siam, y de ellos provienen en gran parte los manuscritos que existen hoy en Ceylán. Refieren las crónicas que los conquistadores tamuls, que se hicieron dueños de la isla a principios del siglo XVI, quemaron todos los manuscritos budhistas que pudieron descubrir, con la esperanza de destruir así la vitalidad de aquella detestada religión. A pesar, o más bien quizás a causa de esa persecución, el budhismo continuó siendo la religión nacional de la India, y en el siglo XVIII recobró su antigua preponderancia. Fueron entonces a Siam comisionados con el encargo de traer copias auténticas de las sagradas escrituras; llegaron de Birmania sacerdotes que estaban ordenados con todas las reglas, y se fundaron en Dadala, Ambagapitya y otros lugares bibliotecas que contienen la literatura canónica y la profana del budhismo.

El canon de las escrituras búdhicas se llama Tripitaka, la triple cesta. La primera cesta contiene todo lo que se refiere a la

moral; la segunda, los Sutras, o discursos de Budha; la tercera, todas las obras que tratan de la filosofía dogmática o de la metafísica. Se da algunas veces la denominación de Dharma, «ley», a la segunda y a la tercera cesta reunidas; y se ha tomado la costumbre de designar la tercera con el nombre de Abhidharma, «ley particular». El primero y segundo pitaka comprenden cada uno cinco obras distintas; el tercero comprende siete. Grimblot se ha procurado manuscritos de casi todas esas obras, y ha traído también a Francia ejemplares de los famosos comentarios de Buddhaghosha. Estos comentarios tienen gran importancia; pues aunque Buddhaghosha vivió hacia el año 430 de nuestra era, se cree que tradujo comentarios más antiguos, llevados de Magadha a Ceylán en el año 316 antes de Jesucristo por Mahinda, hijo de Asoka. Según la tradición, dió una versión singalesa de esos comentarios palís, y, según dicen, esa versión fué la que volvió a traducir Buddhaghosha en palí, idioma original de los libros canónicos y de sus comentarios. ¿Concederá la crítica histórica a esos comentarios la autoridad que deben tener documentos del siglo IV antes de nuestra era? Esta es una cuestión que permanece aún sin resolverse. Pero aun cuando Buddhaghosha no tuviera más autoridad que la de un escritor del siglo V después de Jesucristo, que recogió tradiciones más antiguas, su testimonio sería de todos modos de gran peso en la discusión de algunos problemas más importantes referentes a la historia y a la cronología indias. Ciertos escritores que se han ocupado de la historia del budhismo admiten con demasiada facilidad, como histórico, todo lo que refieren los comentarios de Buddhaghosha; se olvidan del largo intervalo de tiempo que le separa de los acontecimientos de que habla. Sin duda que si fuera posible probar que no ha hecho más que traducir literalmente los Attakthaz o comentarios llevados a Ceylán por Mahinda, daría a esas obras un considerable valor histórico. Pero todas esas narraciones no se fundan más que en la tradición; y si consideramos las precauciones extraordinarias tomadas, según se refiere, por los setenta traductores del Antiguo Testamento; si observamos en seguida las divergencias entre la cronología de la versión de los Setenta y la del texto hebreo, apreciaremos mejor el riesgo que se corre, fiándose de las traducciones orientales, aun de aquellas que pretenden ser literales. La idea de una traducción fiel y literal parece ajena al espíritu de los asiáticos. Admitiendo que Mahinda tradujese al singalés los comentarios palís originales, nada le impidió insertar en su traducción todo lo que juzgara podía ser útil a sus neófitos de Ceylán. Admitiendo también que Buddhaghosha tradujera al palí esa versión singalesa, ¿por qué no habría de haber intercalado en su trabajo la relación de hechos, transmitidos por la tradición de generación en generación, y a los cuales prestaban absoluta fe sus compatriotas? ¿No estaba en libertad, no debía hasta considerar como un deber el ex-

plicar las dificultades aparentes, suprimir las contradicciones y corregir los errores palpables? En nuestros días, cuando se examina con el más exigente escepticismo el testimonio de historiadores como Herodoto, Tucídides, Tito Livio o Jornaudes, aun cuando dan cuenta de acontecimientos contemporáneos, no hay que esperar que esos anales del budhismo sean tratados con menos rigor. Los sabios ocupados en investigaciones especiales se inclinan a aceptar con demasiada facilidad el testimonio de los documentos antiguos, sobre todo cuando son ellos mismos los descubridores de tales documentos y se les presentan con todo el encanto de la novedad. Pero a la luz de la crítica histórica, el prestigio de un testigo como Buddhaghosha se desvanece muy pronto, y lo que nos dice de los reyes que vivieron, de los concilios que se celebraron ochocientos años antes de él, no es más digno de crédito que las fabulosas empresas del rey Arturo en Geoffroy de Monmouth, o las leyendas de los primeros tiempos de Roma que leemos en Tito Livio.

Una de las obras más importantes de la colección Grimblot es una historia del budhismo en la isla de Ceylán, titulada Dipavamsa, que esperamos ver publicada en breve. La única obra del mismo género que hasta ahora se conoce en la literatura budhista de Ceylán es el Mahavamsa, publicado por Turnour. Pero esta obra pertenece probablemente a una época muy posterior, y su autor reconoce que tomó el Dipavamsa como base de su trabajo. Mahanama, recopilador del Mahavamsa, vivió hacia el año 500 después de Jesucristo. Su trabajo fué continuado por cronistas más modernos, hasta mediados del siglo XVIII. Aunque Mahanama escribió hacia fines del siglo V después de Jesucristo, parece que su parte en la redacción de esos anales terminó en el 302 de nuestra Era; y un comentario compuesto por él mismo sobre su propia crónica, concluye igualmente en esa misma época. No se conoce la fecha exacta del Dipavamsa; pero como se extiende también hasta la muerte de Mahasena en 302 después de Jesucristo, podemos únicamente, por ahora, atribuir a esa historia el valor histórico que pertenece a una obra del siglo IV de la era cristiana.

Volvamos ahora a Hodgson. Sus colecciones de manuscritos fueron enviadas, como ya sabemos, a la Sociedad asiática de Calcuta de 1824 a 1839, a la Sociedad asiática de Londres en 1835, y a la Sociedad asiática de París en 1837. En Calcuta y en Londres se las dejó dormir en paz; pero en París esos manuscritos búdhicos cayeron en poder de Eugenio Burnouf. Sin dejarse asustar ni por el enorme volumen de los documentos que había que desatar ni por el enojo de semejante trabajo, se puso a la obra y no tardó en descubrir la extrema importancia de esos nuevos materiales. Después de siete años de estudios profundos, Burnouf publicó en 1844 su *Introducción a la historia del budhismo*

*indio*. Esta obra sentó las bases del estudio sistemático del budhismo. Sin dejar de reconocer el gran interés de las investigaciones hechas en las literaturas búdhicas del Tibet, Mongolia, China y Ceylán, Burnouf demostró que el budhismo, por ser de origen indio, debía ser estudiado desde luego en los documentos sánscritos originales conservados en el Nepal. Aun cuando haya dado a su obra el modesto título de Introducción a la historia del budhismo, hay pocos puntos importantes de esa historia sobre los cuales las laboriosas investigaciones del autor no nos hayan suministrado los conocimientos más preciosos, y que no se hallen iluminados con una nueva y viva luz por el genio del escritor. La muerte de Burnouf en 1852 puso fin a un trabajo que hubiera sido el monumento más perfecto que pueda elevar un orientalista, si hubiese podido llevarle a cabo el autor conforme al plan trazado en su prefacio. Un volumen publicado después de su muerte, en 1853, contiene una traducción de uno de los libros canónicos del Nepal, con notas y apéndices llenos de utilísimas aclaraciones sobre algunos de los puntos más oscuros del budhismo. Aunque quedaba mucho por hacer, pues en la enorme masa de los manuscritos sánscritos ofrecidos por Hodgson a las Sociedades asiáticas de París y Londres no había sido abierta más que una brecha pequeña, nadie fué bastante atrevido para continuar el trabajo dejado sin concluir por Burnouf. Las únicas publicaciones importantes que hayan contribuído, después de la muerte de Burnouf, a que conozcamos el budhismo, son: una edición de Lalita-Vistara o Vida de Budha, preparada por un sabio indio, Babu Rajendralas Mittra; una edición del original palí del Dhammapadam, por un dinamarqués, Fausboll; y por fin, y sobre todo, la excelente traducción de la *Historia de la vida de Hiuen-tsang y de sus viajes a la India*, por Stanislas Julien. Ese peregrino chino fué enviado a la India desde el año 629 después de Jesucristo hasta el 645, a fin de que aprendiese el sánscrito y pudiera traducir del sánscrito al chino algunas obras importantes sobre la religión y la filosofía de los budhistas. Sus memorias sobre la geografía, sobre el estado social, religioso y político de la India a principios del siglo VII, son de un valor inapreciable para todo el que quiera estudiar los resultados prácticos de la enseñanza búdhica en una época en la que esa religión comenzaba a declinar, y en la que pronto iba a ser suplantada por el brahmanismo moderno y el mahometismo.

No era una tarea fácil para Barthelemy Saint-Hilaire examinar todas esas fuentes, de las que debía tomar los materiales de su libro. El estudio del budhismo parecería sobrepasar las fuerzas de un solo individuo si exigiera el conocimiento práctico de todas las lenguas en que han sido redactadas las doctrinas de Budha. Burnouf ha sido quizás el único hombre que haya tenido el valor de aprender el tibetano, el palí, el singalés y el birmano

(además del sánscrito, que poseía ya), a fin de prepararse para sus estudios sobre esa religión. Sin embargo, por más que sea imposible a un sinólogo o a un sabio versado ya en el tibetano, ya en el mongol, llegar, sin conocer el sánscrito, a una inteligencia exacta de las doctrinas budhistas, ese gran lingüista demostró que el conocimiento del sánscrito podía bastar para penetrar en el espíritu de esas doctrinas y comprender su nacimiento y desarrollo en la India, así como las modificaciones que sufrieron en las diferentes comarcas en que más adelante arraigaron. Ayudado por su familiaridad con el sánscrito y admirablemente secundado por su conocimiento íntimo de casi todos los sistemas filosóficos y religiosos de los tiempos de la antigüedad y de los tiempos modernos, Barthelemy Saint-Hilaire ha conseguido trazar un cuadro, a la vez animado y fiel, del origen, del carácter, de los méritos y de los defectos de la religión budhista. Ha llegado a ser el primer historiador del budhismo. Ha sabido resistir a una tentación, que ha debido ser grande para un espíritu como el suyo, capaz de leer en el pasado lecciones para el presente o para el porvenir. No se ha servido del budhismo como de un espantajo; tampoco lo ha presentado como un bello ideal. Se ha contentado con llamar, en su introducción, la atención de los filósofos modernos sobre las enseñanzas que pueden encontrar en el estudio del budhismo; pero en el fondo de la obra no le vemos jamás abandonar su papel de historiador para convertirse en predicador.

«Este libro, dice, puede también tener otra ventaja y, siento decirlo, una especie de oportunidad. La desgracia de los tiempos hace que entre nosotros hallen un favor singular las doctrinas que constituyen el fondo del budhismo, del que, sin embargo, son tan poco dignas. Desde hace algunos años hemos visto surgir sistemas en los que se alaba la metempsícosis y la transmigración, en los que se pretende explicar el mundo y el hombre sin contar con Dios ni la Providencia, lo mismo exactamente que Budha, en los que se niega a las esperanzas del género humano una vida inmortal después de ésta, en los que se reemplaza la inmortalidad del alma por la inmortalidad de las obras y en los que se destrona a Dios para sustituirle con el hombre: el único ser, dicen, en el cual el infinito toma consciencia de sí mismo. Unas veces en nombre de la ciencia, otras en el de la historia o en el de la filosofía o hasta en el de la metafísica, nos proponen esas teorías, que no son ni nuevas ni originales, y que pueden producir los mayores males en corazones ya tibios. No es éste el sitio de examinar esas teorías, y sus autores son a la vez demasiado sabios y demasiado sinceros para que se les pueda condenar sumariamente sin discusión. Pero bueno es que sepan, por el ejemplo harto poco conocido todavía del budhismo, lo que el hombre llega a ser cuando no quiere apoyarse sino en él mismo y cuando sus meditaciones, ex-

traviadas por un orgullo que no sospecha, le llevan al precipicio en el que Budha se perdió.

»Por lo demás, conozco bien todas las diferencias, y no hago a nuestros sistemas contemporáneos la injuria de confundirlos ciegamente con el budhismo, si bien los repruebo tanto como a éste. Reconozco gustoso todos sus méritos accesorios, que son considerables; pero los sistemas de filosofía deben ser juzgados siempre por sus conclusiones, cualquiera que sea el camino que toman para llegar al fin; y tales conclusiones, no porque se obtengan por caminos diferentes llegan a ser mejores. Budha llegó a ellas hace dos mil quinientos años; las proclamó y practicó con energía que nunca se podrá aventajar, si es que se puede igualar siquiera; demostró una ingenua intrepidez que nadie llevará más lejos, y no es de presumir que ningún sistema de nuestros días ejerza un imperio tan poderoso sobre las almas. No dejará de ser útil, sin embargo, que los autores de esos sistemas tengan a bien echar una ojeada sobre las teorías y los destinos del budhismo. No se trata de la filosofía en el sentido que damos a esa palabra; no se trata tampoco de la religión, en el sentido del paganismo antiguo ni en el sentido de la religión cristiana o de la religión mahometana; pero es algo de todo eso: es una doctrina perfectamente independiente, que no ve más que al hombre en el Universo y se empeña en no considerar sino a él en absoluto, confundiéndole al mismo tiempo con la naturaleza en medio de la que vive. De ahí todas las aberraciones y caídas del budhismo, advertencia que da a los otros y que puede serles saludable con tal que sepan escuchar. Desgraciadamente, si es raro instruirse con las propias faltas, más raro es todavía instruirse con las de los demás».

Pero si Barthelemy Saint-Hilaire no escribe la historia sin más objeto que apartar a sus lectores de doctrinas que juzga perniciosas, las observaciones precitadas muestran con claridad que no se contenta con registrar secamente los principales hechos de la historia del budhismo ni traducir los largos discursos del fundador de esa religión. Su libro es una obra llena de calor y de vida; lejos de parecer demasiado larga, parece más bien demasiado corta. Es precisamente el libro que se necesitaba para corregir las opiniones erróneas de muchos hombres instruídos acerca del budhismo y para inspirar a los que se han asustado ante las vastas proporciones y la extraña terminología de la literatura búdhica el deseo de estudiar los volúmenes de Burnouf, Turnour y otros sabios. A las personas que deseen tener sobre el budhismo indicaciones aún más detalladas, les podemos recomendar eficazmente la obra de un autor alemán: *Die Religion des Budha*, por Koppen, Berlín, 1857. Esta obra está fundada sobre los mismos materiales que la de Barthelemy Saint-Hilaire; pero como se dirige especialmente a los eruditos, encontramos en ella un examen más minucioso de cuanto se ha dicho y escrito sobre el bu-

dhismo. En una segunda obra, el mismo laborioso sabio nos ha dado recientemente una historia del budhismo en el Tibet.

El libro de Barthelemy Saint-Hilaire se divide en tres partes. En la primera, el autor toma el budhismo en su primera aparición; relata la vida de Budha, y examina la moral y la metafísica búdhicas. En la segunda, describe el budhismo en la India en el siglo VII de nuestra Era, con arreglo a los *viajes* y *memorias* de Hiuen-thsang. La tercera contiene una descripción del budhismo actual de Ceylán, hecha principalmente conforme a un testigo ocular, Spence Hardy. Nosotros nos ocuparemos principalmente de la parte que trata de la vida y de la doctrina de Budha.

Barthelemy Saint-Hilaire, siguiendo en esto el ejemplo de Burnouf, de Lassen y de Wilson, acepta para fecha de la muerte de Budha la que se fija en los anales de Ceylán, a saber, el año 543 antes de Jesucristo. Aunque nos sea imposible entrar aquí en largas discusiones cronológicas, debemos observar que los budhistas de Ceylán han llegado evidentemente a esa fecha por cálculo, no por la tradición histórica, y sería fácil demostrar en ese cálculo un error de setenta años aproximadamente. La fecha más probable de la muerte de Budha es el año 477 antes de Jesucristo. Sin embargo, para el objeto que se proponía Barthelemy Saint-Hilaire, esa diferencia es poco importante. La historia de la India en los siglos VI y V antes de Jesucristo nos es tan poco conocida, que el autor se hubiera visto obligado a dar poco más o menos los mismos trajes y las mismas fisonomías a sus personajes, el mismo fondo al teatro en el que actúa Budha, predicando y enseñando, aun cuando todos esos acontecimientos hubieran ocurrido cien años antes o después.

En su vida de Budha, que se extiende desde la página 1 a la 79, Barthelemy Saint-Hilaire sigue casi exclusivamente el Lalita-Vistara. Esta obra es una de las más populares entre los budhistas. Forma parte del canon búdhico; y como existe de ella una versión china, escrita, según Stanislas Julien, en el año 76 de nuestra Era, podemos, sin temor a yerro, remontar el original a una fecha anterior a la Era Cristiana. Fué publicada en sánscrito por Rabu Rajendrabal Mittra, y debemos a Foucaux una edición de la versión tibetana, el primer texto tibetano que se haya impreso en Europa, así como una traducción francesa. A juzgar por las muestras que hemos visto, creemos que sería sumamente conveniente tener la traducción exacta del texto chino, tal como únicamente Stanislas Julien puede darla. Pocas personas, sin embargo, excepto los sabios, tendrían la paciencia de leer esa obra en la traducción inglesa o francesa, como podrá el lector convencerse recorriendo el extracto siguiente, que es el comienzo de la traducción francesa dada por Foucaux,

«¡A todos los Budhas y Bodhisattvas, salud!

»Este discurso fué oído una vez por mí. Bhagavat se encon-

traba en Cravasti en Djetavana, en el jardín del hijo del Rey Anatha-piudada, con una gran reunión de Bhikchous, en número de doce mil, tales como Ayuchmat, Adjñanakaundinya (vienen después los nombres de los otros treinta y tres Bhikchous, que nosotros omitimos), y de treinta y dos mil Bodhisattvas, todos sujetos a un solo (y último) nacimiento, todos verdaderamente llegados al estado de Bodhisattvas llegados a la otra orilla, todos desplegando la ciencia superior de los Bodhisattvas, todos habiendo obtenido la realización de las oraciones de los Bodhisattvas, todos habiendo perfectamente pesado y comprendido la ciencia de los Bodhisattvas, todos habiendo adquirido la energía de los Bodhisattvas, todos habiendo adquirido el imperio de la meditación de los Bodhisattvas, todos habiendo obtenido el imperio de los Bodhisattvas, todos entrados en la paciencia de los Bodhisattvas, todos habiendo llenado bien las tierras de los Bodhisattvas, como, por ejemplo, Maitreya, Bodhisattva, Mahasattva, etc. En aquel tiempo, Bhagavat se encontraba, pues, en la gran ciudad de Cravasti, respetado, reverenciado, honrado, colmado de ofrendas por las cuatro Asambleas, por los Reyes, los hijos de los Reyes, los grandes Consejeros del Rey, los Príncipes del Reinado, los servidores del Rey, los Kchattriyas, los brahmanes, los jefes de los mercaderes, los amos de casa, los Consejeros, los criados, los habitantes de la ciudad, los campesinos, los Tirthicas (que peregrinan a los estanques sagrados), los Cramanas (ascetas que dominan sus sentidos), los Mimansakas (filósofos que siguen la doctrina de la Mimansa), y los Parivradjakas (errantes en todos lugares). Y aunque Bhagavat tuviese manjares preparados, sabrosos y abundantes, vestidos de religiosos, limosnas, lechos de reposo, remedios para las enfermedades y utensilios convenientes; aunque Bhagavat hubiese adquirido bienes excelentes y un renombre excelente, como un loto no envuelto por el agua, se habría desprendido de todo.

»En aquel tiempo, Bhagavat, en la primera vigilia de la noche, sumióse en la meditación tranquila llamada arreglo de los ornamentos de Budha; y apenas se sumió, cuando una excrecencia que se levantó en lo alto de su cabeza le hizo acordarse exactamente de todos los Budhas anteriores; y produciendo sin pasión la luz de la ciencia, iluminó con ella todas las moradas de los dioses Condhavasas, y exhortó al hijo de un dios Maheçvara, así como todos los otros innumerables hijos de los dioses. Después de las redecillas de la luz del Tathagata, salieron estas estancias de exhortación:

«Venid á uniros con aquel que posee el rayo de la ciencia, con »aquel que produce el rayo vencedor de las tinieblas, que tiene »hermosos rayos, un esplendor puro y sin tacha, un cuerpo tran»quilísimo, un corazón puro y apaciguado, con el Muni Cakya »Sinha. Tened fe en el océano de la ciencia, puro, en la gran fuer»za, en el señor de la Ley, que conoce todo, maestro de los Munis,

»adorado de los hombres y de los dioses; dios por encima de los »dioses, existente por sí mismo en la Ley, y ejerciendo el imperio. »Quien se haya hecho dueño de su espíritu difícil de domar, quien »tenga el corazón libre completamente de los lazos del demonio, »que ése, no dejando aquí su vista y su oído inútiles, venga cerca »de aquel que tiene el reposo de la libertad completa, de aquel que »se ha manifestado en la ley sin igual, de aquel que disipa las ti- »nieblas, que enseña la buena regla, que conoce la calma de un »Budha, que es inconmesurable. Venid cerca de él con la fe más »grande. El es el rey de los remedios, que dispensa el Amrita (el »alimento de los dioses y también la inmortalidad); él es el héroe »de la palabra, destructor de las bandas de los malos. Pariente de »la Ley, conoce el mejor sentido de ella; es el guía que enseña el »mejor camino».

Toda la obra está escrita en el mismo estilo; y cuando se ve una mezcla semejante de hechos y de fábulas, de prosa y poesía, de cosas razonables y de absurdos, se comprende que Barthelemy Saint-Hilaire haya querido dar separadamente la *Vida* de Budha y la *Leyenda* de Budha; la primera contiene todo lo que parece posible; la segunda lo que parece imposible. Sin embargo, no deja de ofrecer peligros separar la historia de la leyenda, pasando sencillamente por el tamiz de la posibilidad material los hechos referidos en antiguas narraciones. Muchas cosas, aun siendo posibles, pueden no ser más que invenciones de escritores posteriores. Por el contrario, hay muchos hechos que parecen de pronto imposibles, y cuya autencididad ha podido establecerse después que se los ha separado de la ligera gasa de fraseología mitológica que los envolvía. Creemos que lo único que el historiador pueda hacer sin temor del Lalita-Vistara es servirse de él como de un documento en el que se pueden aprender, no los hechos que realmente ocurrieron durante la vida de Budha, sino las creencias populares que reinaban en la época en que fué compuesta esa obra. Sin adoptar la división intentada por Barthelemy Saint-Hilaire, que ha reunido en un capítulo los hechos y en otro las ficciones, creemos que les parecerá bien a nuestros lectores que sigamos aquel ejemplo, haciendo un resumen corto y racional de la vida de Budha, tal como fué transmitida por la tradición y redactada por escrito, lo más tarde, en el primer siglo antes de la Era cristiana.

Budha nación en Kapilavastu, capital de un reino de ese nombre, al pie de las montañas de Nepal y al Norte de la Uda actual. Su padre, el rey de Kapilavastu, era de la familia de los sakyas y pertenecía a la raza de los gautamas. Su madre, Mayadevi, era hija del rey Suprabudha. ¿Hay necesidad de decir que era tan hermosa como justo y poderoso su marido? Budha pertenecía, pues, por su nacimiento a la casta de los kshatriyas o guerreros. Se le llamó Sakya para recordar a su familia y Gautama para recordar su raza, cuyo venerado padre era, decían, Gautama mismo.

No recibió hasta más adelante el nombre de Budha, así como, probablemente, el de Sidharta, «aquel cuyos deseos se han realizado», aunque se asegura que recibió este nombre cuando niño. El niño perdió a su madre siete días después de nacer y fué confiado a los cuidados de su tía materna, que había también sido una de las mujeres de su padre aun antes de la muerte de Mayadevi. Según crecía se distinguió por su hermosura y su inteligencia extraordinarias, y no tardó en aventajar en ciencia a los maestros encargados de instruirle. Rehusaba tomar parte en los juegos de su edad con sus compañeros, y jamás estaba tan contento como cuando se retiraba a la soledad y se absorbía en la meditación en el fondo del cercano bosque. Allí fue donde su padre le encontró un día que le creyera perdido, y para impedir que se consumiera así en los ensueños, el rey resolvió casarle inmediatamente. Cuando los ministros hicieron conocer al joven príncipe los deseos de su padre, pidió siete días para reflexionar; después, habiendo adquirido la convicción de que ni aun el matrimonio podría turbar la calma de su espíritu, permitió a los ancianos que le buscasen esposa. Eligió a la hermosa Gopa, hija de Daudapani. Este último no quiso al pronto consentir en el matrimonio, porque le habían presentado al príncipe como entregado a la molicie y á la indolencia: pero se apresuró á dar su consentimiento cuando vió que Sidhartha aventajaba á todos sus rivales en los ejercicios del cuerpo y del espíritu. Su unión fué de las más dichosas; pero después, como antes de su boda, el príncipe permaneció sumido en la meditación de los problemas de la vida y de la muerte. «Nada hay estable sobre la tierra, decía; la vida es una chispa producida por el roce de la madera. Se enciende y se apaga; no sabemos de dónde ha venido ni adónde va. La vida es como el son de una lira, y el sabio se pregunta en vano de dónde ha venido y adónde va. Debe haber alguna ciencia suprema en la que pudiéramos hallar el descanso. Si yo la alcanzara, podría traer la luz á los hombres. Si fuese libre, yo mismo podría libertar al mundo». El rey, que observó la melancolía de su hijo, ensayó, mas en vano, todos los medios para apartarle de sus tristes pensamientos. Cuatro encuentros de los más extraordinarios ejercieron sobre la determinación de Budha una influencia decisiva. Copiaremos la relación de Barthelemy Saint-Hilaire.

«Un día en que, seguido de un numeroso acompañamiento, salía el príncipe por la puerta oriental de la ciudad para dirigirse al jardín de Lumbini, en el que se encerraban todos los recuerdos de su infancia, se encontró en el camino con un hombre viejo, decrépito, hecho una lástima; veíanse todas las venas y músculos de su cuerpo; sus dientes se tambaleaban; estaba lleno de arrugas; era calvo, y apenas articulaba sonidos roncos y desagradables; se inclinaba apoyándose en un bastón; temblaban todos sus miembros y articulaciones.

»¿Quién es ese hombre? —preguntó con intención el príncipe a su cochero—. Es bajo y no tiene fuerzas; sus carnes y su sangre se han secado; sus músculos se pegan a su piel, sus cabellos son blancos, sus dientes se menean, su cuerpo está enflaquecido; apoyado en un bastón marcha con dificultad, tròpezando a cada paso. ¿Es condición particular de su familia? ¿O bien es la ley de todas las criaturas del mundo?

»—Señor —respondió el cochero—, ese hombre está abrumado por la vejez; todos sus sentidos están debilitados; el sufrimiento ha destruído su fuerza y le desdeñan sus parientes; se encuentra sin apoyo; inhabilitado para el trabajo, le abandonan como madera muerta en el bosque. Pero no es condición particular de su familia. En toda criatura la juventud es vencida por la vejez; vuestro padre, vuestra madre, todos vuestros parientes y allegados concluirán por la vejez también; no hay otra salida para las criaturas.

»—Así, pues —repuso el príncipe—, la criatura ignorante y débil, con mal juicio, se enorgullece con la juventud que le embriaga y no ve la vejez que le espera. En cuanto a mí, me voy de aquí. Cochero, vuelve prontamente mi carro. Yo, que soy también la futura vivienda de la vejez, ¿qué tengo que ver con el placer y la alegría? —Y el joven príncipe, volviendo su carro, regresó a la ciudad sin ir a Lumbini.

»Otra vez se dirigía con numeroso acompañamiento, por la puerta del mediodía, al jardín de recreo, cuando percibió en el camino un hombre enfermo, abrasado por la fiebre, con el cuerpo demacrado, sin compañía, sin asilo, respirando con gran trabajo, sofocado y obsesionado al parecer por el espanto de la enfermedad y la proximidad de la muerte. Después de haberse dirigido al cochero y obtenido la respuesta que esperaba:

»—La salud —dijo el joven príncipe— es, pues, como el capricho de un sueño, y el temor del mal tiene, pues, esa forma insoportable. ¿Qué hombre prudente, después de haber visto lo que es, podrá en adelante tener la idea de la alegría y del placer?

»El príncipe hizo que diese vuelta su carro y regresó a la ciudad, sin querer ir más lejos.

»Otra vez también se dirigía por la puerta del oeste al jardín del recreo, cuando en el camino vió un hombre muerto, colocado en el ataúd y cubierto con un lienzo. La muchedumbre de sus parientes le rodeaba llorando, lamentándose con gemidos prolongados, mesándose los cabellos, llenándose de polvo la cabeza, golpeándose el pecho y dando grandes gritos. El príncipe, volviendo a tomar al cochero por testigo de aquel doloroso espectáculo, exclamó:

»—¡Ah! ¡Desgraciada la juventud que la vejez ha de destruir! ¡Ah! ¡Desgraciada la vida en la que el hombre permanezca tan pocos días! ¡Ah! ¡Desgraciada la salud que destruyen tantas

enfermedades! ¡Si no hubiera ni vejez, ni enfermedad, ni muerte! ¡Si la vejez, la enfermedad, la muerte, fueran para siempre encadenadas!

»Después, revelando por primera vez su pensamiento, el joven príncipe añadió: «Volvámonos atrás; trataré de realizar la libertad».

»Un último encuentro acabó de decidirle y disipar todas sus vacilaciones. Salía por la puerta del norte para dirigirse al jardín del recreo, cuando vió un bhikshon, o mendicante, que parecía en todo su exterior tranquilo, disciplinado, contento, entregado a las prácticas de un brahmatchari, con los ojos bajos, no fijando sus miradas más allá de la longitud de un yugo, con el traje completo, llevando con dignidad sus vestiduras de religioso y la bandeja de las limosnas.

»—¿Quién es ese hombre?—preguntó el príncipe.

»—Señor —respondió el cochero—, ese hombre es uno de esos que llaman bhikshous; ha renunciado a todas las alegrías del deseo, y lleva una vida muy austera; se esfuerza en dominarse a sí mismo, y se hace religioso. Sin pasión, sin envidia, va buscando limosnas.

»—Eso es bueno y está bien dicho —respondió Sidhartha—. El entrar en religión ha sido siempre alabado por los sabios; será mi recurso y el recurso de otras criaturas; será para nosotros fruto de vida, de felicidad y de inmortalidad».

«Después el príncipe, habiendo hecho que su carro volviese, entró en la ciudad sin ver Lantonin; su resolución estaba tomada».

Después de haber declarado al rey y a su mujer su intención de retirarse del mundo, Budha abandonó su palacio una noche en que todos los guardias, encargados de vigilarle, se habían traspuesto. Después de haber viajado toda la noche, dió a su cochero Tchhaudak su caballo y todas sus galas, y le volvió a enviar a Kapilavastu.

«Todavía hoy, dice el autor del Lalita-Vistara (página 270), se ve un monumento en el lugar donde el cochero volvió sobre sus pasos». Hiuen-thsang (II, 330) vió ese monumento en el borde de un gran bosque, cuando se dirigía hacia la ciudad de Kusinagara, de la que no quedan más que ruinas, y que estaba situada próximamente a diez y siete leguas al este-sudeste de Gorakpur.

Budha se dirigió en primer lugar a Vaisali, donde fué alumno de un célebre brahmán, cuya reputación había atraído cerca de él a trescientos discípulos. Después de aprendido todo lo que el brahmán podía enseñarle, Budha se fué desalentado. No había encontrado el camino de salvación. En Ragagriha, capital del Magadha o Behar, fué uno de los oyentes de otro brahmán que tenía hasta setecientos discípulos; pero buscó en vano en su enseñanza la vía que conduce a la emancipación. Se separó, pues,

de ese brahmán, y seguido de cinco de sus condiscípulos, fué a vivir durante seis años en la soledad, cerca de una aldea llamada Uruvilva, sometiéndose a la más austera penitencia, antes de ir él mismo a enseñar por el mundo. Pero al cabo de esos seis años llegó a la convicción de que el ascetismo, lejos de dar la serenidad de espíritu y preparar la emancipación, no era más que un lazo o una piedra de impedimento en el camino de salvación. Cesó en sus prácticas ascéticas, y fué en seguida abandonado, como apóstata, por sus cinco discípulos. Una vez solo se dedicó a elaborar su propio sistema. Había comprendido que ni las doctrinas ni las austeridades de los brahmanes contribuían en nada a realizar la emancipación del hombre ni a libertarle del temor de la vejez, de la enfermedad y de la muerte. Después de largas meditaciones y frecuentes éxtasis, creyó por fin haber llegado a esa inteligencia suprema que descubre la causa de todos los cambios inherentes a la vida, y destruye al mismo tiempo el temor de esos cambios. Desde este momento fué cuando tomó el título de *Budha*, es decir, el iluminado. Podemos decir con verdad que ese día decidió del destino de millares de hombres. Durante algún tiempo, Budha se preguntó, dudando, si debía guardarse su ciencia, o comunicarla al mundo. Su compasión por los sufrimientos del hombre pudo más, y el príncipe se convirtió en el fundador de una religión que, después de más de dos mil años de su fundación, cuenta todavía hoy con cuatrocientos cincuenta y cinco millones de adeptos.

La continuación de esta historia es extraordinariamente sencilla. El nuevo maestro de la ley se dirigió a Benarés, que ha sido siempre en la India la ciudad de las luces. Sus primeras conversiones fueron las de los cinco discípulos que le abandonaron el día en que sacudió el yugo de las prácticas brahmánicas. Estas conversiones fueron seguidas de otras muchas; pero como el Lalita-Vistara concluye con la relación de la llegada de Budha a Benarés, no tenemos una historia seguida de los rápidos progresos de su doctrina. Por indicaciones esparcidas en diversos sutras del canon búdhico, sabemos que el rey de Magadha, Bimbisara, le invitó a que fuese a residir a su capital. Los mismos documentos nos lo presentan a menudo predicando, ya en el monasterio de Kalantaka, que el rey o algún rico comerciante le donó, ya sobre el pico del Buitre, una de las cinco montañas que rodeaban la ciudad de Ragagriha.

Tres de sus más famosos discípulos, Sariputra, Katyayana y Madgalyayana, abrazaron su doctrina en Magadha, en donde gozó del favor del rey durante muchos años. Ese rey fué asesinado más adelante por su hijo Agatasatru, y después de este crimen, Budha se estableció durante algún tiempo en Sravasti al Norte del Ganges, donde un rico comerciante, Anathapindada, le ofreció una magnífica morada para él y sus discípulos. Pro-

nunció la mayor parte de sus discursos o sermones en Sravasti, capital de Kosala, cuyo rey, Prasmagit, abrazó el budhismo. Después visitó a su padre en Kapilavastu. Se cuenta que, durante ese viaje, hizo varios milagros y convirtió a su fe a todos los Sakyas. Su mujer Gopa, y su tía Maha Pragapati, se hicieron igualmente prosélitos suyos, y fueron las primeras religiosas budhistas de la India.

Tenemos detalles más completos sobre los últimos días de Budha. Tenía setenta años cuando visitó de nuevo la ciudad de Ragagriha, cuyo rey parricida, Agatasatru, su antiguo enemigo, se convirtió a la nueva religión, después de haber confesado públicamente sus crímenes. Cuando Budha volvió de Ragagriha, lo hizo acompañado por un inmenso número de discípulos. En el momento de atravesar el Ganges, se colocó sobre una piedra cuadrada, y volviendo la vista hacia la ciudad que acababa de abandonar, dijo con emoción: «Contemplo esa ciudad por última vez». Visitó también Vaisali y se dirigió en seguida hacia la ciudad de Kusinagara. No estaba más que a una media legua cuando sintió que le faltaban las fuerzas. Se detuvo en un bosque, y descansando bajo una sala [1], exhaló el último suspiro; o, como diría un budhista, entró en el Nirvana.

He aquí, en términos sencillos, la vida de Budha. Nos parece mucho más conmovedora en las elocuentes páginas de Barthelemy Saint-Hilaire, que en las ampulosas relaciones de las leyendas búdhicas. Si un historiador crítico examinase los documentos de los que está tomada esa vida, para distinguir los elementos históricos de los elementos fabulosos, quitaría sin duda muchos detalles conservados por nuestro biógrafo. El célebre indianista Wilson, en su *Ensayo sobre Budha y el budhismo,* llegó a considerar dudosa la misma existencia de Budha. Se apoya en el hecho de que se den por lo menos veinte fechas diferentes de su nacimiento, colocándolo una en el año 2420 antes de Jesucristo, otra en el año 453. Hace observar que los antiguos autores indios no hablan en ninguna parte de la familia de los Sakyas; e insiste en el hecho de que la mayor parte de los nombres llevados por los miembros de la familia de Budha pueden tener una significación alegórica. El nombre de su padre significa «aquel cuyo alimento es puro»; el nombre de su madre significa «ilusión»; el que él mismo recibiera en su nacimiento, Sidhartha, significa «aquel por quien el deseo está realizado». Budha quiere decir «iluminado», o, como Wilson lo traduce menos exactamente, «el que lo conoce todo». El mismo sabio va más lejos todavía: sostiene que la geografía de los indios, no nos ofrece ningún indicio de Kapilavastu, lugar del nacimiento de Budha,

(1) Sorea robusta.

y propone que se traduzca ese nombre por «sustancia de Kapila»; Wilson cree que Kapilavastu designa la filosofía Sankhya, la doctrina de Kapila Muni, la cual suministrará los elementos fundamentales del budhismo, a saber: la eternidad de la materia, el conocimiento de los principios de las cosas y la extinción final. «No parece imposible, añade Wilson, que Skhya Muni sea un ser imaginario, y que todo lo que de él se cuenta sea un tejido de ficciones, como sus emigraciones anteriores, como los milagros que hubo en su nacimiento, o los que operó durante su vida y su muerte». Es ir mucho más allá de Niebuhr, y hasta de Strauss. Si se hubiera inventado un nombre alegórico para el padre de Budha, hubiese sido fácil seguramente hallar uno que le conviniera mejor que Sudhodana, «aquel cuyo alimento es puro». Su madre no es la única reina conocida con el nombre de Maya, Mayadevi o Mayavati. Si todos esos nombres hubieran sido inventados para crear una leyenda, ¿por qué dejaron a su mujer el nombre vulgar de Gopa, «vaquera», y a su suegro el nombre de Dandapani, «aquel cuya mano tiene un bastón»? En cuanto a su propio nombre, Sidhartha, creen los tibetanos que se lo dió su padre, cuyo deseo (artha) se vió cumplido (sidha); del mismo modo hay en Francia Désirés y Dieudonnés. Uno de los ministros de Dasantha llevaba el mismo nombre. Es posible que Budha lo tomase él mismo al llegar a la edad madura, como sucedía a menudo entre los romanos. En cuanto al nombre de Budha, «el Iluminado», nadie lo ha considerado nunca más que como un título, que se convirtió más adelante en nombre apelativo, como Mahoma, «el Esperado». Kapilavastu tenía que ser un compuesto muy extraordinario para expresar «la sustancia de la filosofía Sankhya». Pero si pudieran quedar algunas dudas, desaparecerían ante el hecho de que Fa-hien en el siglo V, y Hiuenthsang, en el VII, visitaron las ruinas de esa ciudad.

Aun concediendo la mayor parte a las innumerables ficciones que debieran suscitarse en torno del nombre de Budha, como alrededor de todos los fundadores de una gran religión, podemos estar seguros de que el budhismo, que tan gran revolución originó no solamente en la India, sino en casi toda el Asia, ha tenido realmente un fundador. Este fundador, sin género alguno de duda, no era brahmán de nacimiento, sino que pertenecía a la segunda casta, o casta real. Dotado de un genio meditativo y penetrado de la fragilidad de las cosas creadas, se recluyó, buscando la luz y el consuelo en los diferentes sistemas filosóficos y teológicos de los brahmanes. Pero no tardó en comprender lo endeble de esos sistemas artificiales, y comprendió hasta qué punto eran inútiles y hasta perniciosas las prácticas y austeridades brahmánicas. Se indignó de la inclinación del clero a los intereses, a los honores humanos, de ese orgullo farisaico que hacía del sacerdocio el monopolio exclusivo de una

sola casta, y hacía indispensable la presencia de los sacerdotes, siempre que los demás hombres querían tributar sus homenajes al Creador. ¡Qué impresión tan profunda debió producir sobre el pueblo Budha, cuando rompió las barreras de que se rodeaba la casta todopoderosa, se arrogó las prerrogativas de un brahmán, y despojándose de las insignias reales, comenzó su vida de religioso mendicante, sin temor de que le manchara el contacto de pecadores y publicanos! Cuando hablamos hoy del budhismo, pensamos principalmente en sus doctrinas; pero, en el origen, la reforma de Budha tuvo más bien el carácter de una revolución social que el de una revolución religiosa. Budha desgarró la red en la que los brahmanes habían llegado a envolver a la India entera. Comenzó por atacar y derribar una antigua religión, antes de fundar una nueva. Nos cuesta trabajo comprender cómo podía vivir un pueblo bajo una dominación tal como la de los brahmanes, sin los cuales no se podía realizar ningún hecho importante de la vida pública o privada, y los cuales hubiesen hecho imposible la vida a todo hombre que desdeñase sus favores. Budha quiso poner fin a tal estado de cosas. Si no hubiera hecho más que enseñar un sistema filosófico, apenas si su nombre hubiese llegado hasta nosotros. El pueblo no le hubiera prestado ninguna atención, y su doctrina no habría sido más que una gota de agua en ese océano de especulaciones filosóficas, que en todo tiempo inundó à la India. Pero cuando un príncipe joven hubo reunido en torno suyo a hombres pertenecientes a todas las castas, a todos los rangos; cuando hubo combatido victoriosamente a los brahmanes en las discusiones públicas, y declarado que los sacrificios de que vivían eran no solamente inútiles, sino reprensibles; cuando en lugar de pronunciar contra los pecadores penas severas y hasta la excomunión, como lo hacían a veces los brahmanes por las más ligeras infracciones de la ley, hubo proclamado que, para obtener el perdón de sus faltas, bastaba confesarlas públicamente y tener el firme propósito de no volver a cometerlas; cuando, en fin, los dones de la caridad, hasta entonces acaparados por los brahmanes, hubieron comenzado a recibir un nuevo destino, sosteniendo a cientos y a millares de mendigos budhistas, entonces se comprendió que Budha acababa de realizar más de lo que él mismo había imaginado probablemente. El asceta que había buscado, en sus meditaciones solitarias, el medio de emancipar el alma humana de las miserias de esta vida y del temor de la muerte, libertó al pueblo indio de una servidumbre degradante y de la tiranía sacerdotal.

El elemento más importante de la reforma budhista ha sido siempre su código social y moral, no sus teorías metafísicas. Ese código moral, considerado en sí mismo, es uno de los más perfectos que se hayan conocido en el mundo. Todos están de acuerdo en este punto, amigos y enemigos. Spence Hardy, mi-

sionero wesleyano, hablando de la obra titulada *Dhamma Badam*, literalmente «los pasos de la ley», admite que se podrían sacar de ella una colección de preceptos de una moral tan pura, que sería difícil encontrar nada tan perfecto en ningún otro autor pagano. Laboulaye, uno de los miembros más distinguidos del Instituto, se expresa en estos términos en los *Debates* del 4 de abril de 1853: «Es difícil comprender cómo unos hombres sin el socorro de la revelación han podido elevarse tan alto y aproximarse tanto a la verdad». El código budhista no contiene solamente los cinco grandes mandamientos de no matar, no robar, no cometer adulterio, no mentir, no embriagarse; encierra preceptos especiales contra todos los matices del vicio, contra la hipocresía, la cólera, el orgullo, las sospechas, la avidez, las conversaciones ociosas, la crueldad con los animales. Entre las virtudes cuya práctica recomienda el budhismo, no solamente encontramos el respeto a los padres, el cuidado de los hijos, la sumisión a la autoridad, el agradecimiento a los bienhechores, la moderación en la buena suerte, la resignación en los momentos de prueba, la igualdad de alma en todo tiempo; vemos también preceptos que no se encuentran en ningún otro código de moral pagana, por ejemplo, el deber de perdonar las injurias, de no devolver mal por mal. Todas las virtudes, dice el moralista budhista, tienen su fuente en la maitri; y esta palabra no puede ser traducida más que por *caridad y amor*. «Yo no dudo, dice Burnouf, en traducir por *caridad* la palabra *maitri*, que expresa no solamente la amistad o el sentimiento de afección que un hombre experimentaba por uno o varios de sus semejantes, sino ese sentimiento universal que hace que uno sea siempre benévolo para todos los hombres en general y esté siempre dispuesto a socorrerlos». No queremos citar más que un solo testimonio; lo tomamos del libro de Barthelemy Saint Hilaire:

«No dudo en añadir que, salvo Cristo únicamente, no hay, entre los fundadores de la religión, figura más pura ni más simpática que la de Budha. Su vida no tiene mancha. Su constante heroísmo iguala su convicción, y si la teoría que predica es falsa, los ejemplos personales que da son irreprochables. Es el modelo acabado de todas las virtudes que predica; su abnegación, su caridad, su inalterable dulzura, no se desmienten un solo momento; abandona a los veintinueve años la corte del Rey su padre para hacerse religioso y mendicante; prepara silenciosamente su doctrina con seis años de retiro y meditación; hace propaganda con el solo poder de la palabra y de la persuasión, durante más de medio siglo, y cuando muere entre los brazos de sus discípulos, lo hace con la serenidad de un sabio que ha practicado el bien toda su vida y está seguro de haber hallado la verdad.»

Claro es que queda aún en la historia del Príncipe de Kapila-



vastu más de una página borrosa y oscura; pero basta recorrer las obras publicadas hace treinta años sobre la filosofía y la religión antiguas para que le choquen a uno los inmensos progresos realizados en esos estudios y para ver cuánta claridad han arrojado ya sobre el verdadero carácter histórico del fundador del budhismo. Hubo un tiempo en que a Budha se le identificaba con Cristo. Era artículo de fe para los maniqueos que Budha, Cristo y Manés eran una sola y misma persona, y estaban obligados a hacer una solemne profesión de esa creencia. Pero en este momento, lo repetimos, no tratamos de remontarnos tan atrás en los siglos pasados. Queremos referir nuestros conocimientos actuales sobre la persona de Budha a esas obras de erudición que aparecieron en el siglo XVIII o en el primer cuarto del XIX, y cuyos autores pretendían probar que Budha había sido en realidad el Thoth de los egipcios, o Mercurio, o Wodan, o Zoroastro, o Pitágoras. El mismo sir W. Jones identifica a Budha primero con Odin y después con Shishak, «que fué en persona, o envió una colonia a llevar desde Egipto a la India la herejía inofensiva de los antiguos Bandhas». Actualmente sabemos que ni Egipto, ni el Walhalla de Germania, ni Grecia o Persia, hubieran podido producir ni ese hombre ni esa doctrina. Budha pertenece a la India, tanto por la manifestación de su espíritu como por sus aspiraciones religiosas. El antagonismo mismo entre la doctrina búdhica y el antiguo sistema brahmánico prueba que aquella doctrina no pudo nacer en ninguna parte más que en el suelo indio. El antiguo brahmanismo debía necesariamente llegar al budhismo, como el catolicismo de la Edad Media a la reforma. Y aunque la historia de Budha no está quizá fijada todavía en una fecha determinada, su puesto en los anales intelectuales de la India se encuentra ya muy claramente señalado.

El budhismo llegó a ser la religión oficial de la India en tiempos de Asoka. Ahora bien; Asoka, el Constantino budhista, era nieto de Kandragupta, contemporáneo de Selenco Nicator. El sistema de los brahmanes había concluído. Su influencia, al principio puramente intelectual y religiosa, había tomado gradualmente un carácter político. Mediante la institución de las castas, esa influencia había penetrado en todo el cuerpo social, llevándole, no un principio vivificante, sino un veneno mortal. En los períodos sucesivos de su antigua literatura no es fácil seguir el desarrollo del poder y del orgullo de los brahmanes. En el origen de esa literatura encontramos los himnos sencillos y cándidos del Veda. Vienen después los tratados, conocidos con el nombre de Brahmanas, en los cuales está elaborado un sistema completo de teología, atribuyendo a los brahmanes prerrogativas exorbitantes, prerrogativas que pocos pueblos han tenido la debilidad de conceder a sus sacerdotes. El tercer período de la historia de esa literatura está señalado por la aparición de los Sutras ó

Aforismos, formularios cortos y secos que nos muestran a los brahmanes en el goce tranquilo de todos sus privilegios. Un poder como el que se arrogaba entonces esa casta poderosa, no puede ser nunca de muy larga duración. Era imposible moverse, pretender ejercer alguna libertad de acción o de pensamiento, sin sentirse cogido por todos lados en la red de la ley brahmánica; y no había nada en esa religión que satisficiese esa profunda necesidad de consuelos espirituales que experimenta naturalmente el corazón humano. Lo que sintió Budha lo habían sentido ya más o menos vivamente millares de sus compatriotas; este fué el secreto de su éxito. Los acontecimientos políticos favorecieron también la propagación de la nueva fe. Kandragupta había conquistado el trono de Magadha y establecido su supremacía en la India, con menosprecio de la ley brahmánica. Era un sencillo aventurero, de bajo origen. Apoderándose del poder supremo, había, pues, violado de la manera más grave las prescripciones sobre las que descansaba el complicado sistema de las castas. Ni él ni sus sucesores podían contar con el apoyo de los brahmanes. Es, por lo tanto, muy natural que su nieto Asoka quisiera consolidar su imperio adoptando la nueva secta fundada por Budha. Este último, al renunciar la dignidad real, había infringido la ley de las castas tanto como lo hiciera Kandragupta al usurpar esa misma dignidad. Si, como es probable, los sectarios de Budha no fueron perseguidos abiertamente mientras permanecieron sin influencia política, es cierto que los brahmanes de la antigua escuela no pudieron mirarlos nunca con buenos ojos. El monarca advenedizo encontró, pues, en ellos a sus aliados naturales; y los mendicantes budhistas, venerados a causa de su humildad por la clase media y las clases inferiores, adquirieron de repente en el Estado una importancia que su fundador estuvo lejos de prever. Los que consideran el budhismo como una reforma religiosa y filosófica, no como una reforma social, han sido engañados por la literatura búdhica más moderna, sobre todo por esas controversias entre budhistas y brahmanes, que concluyeron con la expulsión de todos los budhistas de la India y el restablecimiento de sus adversarios en sus antiguos privilegios políticos. Es incuestionable que esas controversias giran principalmente sobre problemas filosóficos, y tienen el carácter más abstruso y complicado. Pero esto no era la doctrina que predicó Budha. A juzgar por las «Cuatro verdades» que Budha enseñó desde el comienzo de su predicación, su teoría de la vida era muy sencilla. Proclama que el dolor es la condición necesaria de toda existencia; que el dolor es producido por nuestras pasiones, que es preciso destruir nuestras pasiones para llegar al cese del dolor, y que él podía enseñar a los hombres la manera de destruir radicalmente todas las pasiones, todas las afecciones, todos los deseos. Tales doctrinas eran inteligibles; y como además Budha acogía a los hombres de todas

las castas como sectarios suyos, los malos, después de haber renunciado al mundo y encapilládose la túnica amarilla, estaban seguros de ser atendidos en su subsistencia por los dones de las gentes caritativas, no es extraño que el número de budhistas creciese rápidamente. Si Budha enseñó realmente las doctrinas metafísicas que le atribuyen los escritos de siglos posteriores, cuestión que es imposible resolver hoy, no habría, seguramente, en las muchedumbres que le seguían, un oyente por mil, capaz de comprender especulaciones tan abstractas. Tales enseñanzas no podían dirigirse sino a un corto número de discípulos. Jamás hubieran podido formar la base de una religión popular.

Todos los autores que han escrito sobre el budhismo, Barthelemy Saint-Hilaire entre otros, se han esforzado en demostrar que esas doctrinas metafísicas de Budha fueron tomadas de los antiguos sistemas de la filosofía brahmánica, más particularmente del sistema Sankya. Se considera autor de ese sistema a Kapila, y ya hemos visto que Wilson pretendía encontrar una simple alegoría en el nombre de Kapilavastu, lugar de nacimiento de Budha, significando Kapilavastu, según él, la sustancia de Kapila o de la filosofía Sankya. Pero no es esto todo. Spence Hardy (pág. 132) cita una leyenda en la que se dice que Budha fué, en una existencia anterior, el asceta Kapila; que los príncipes Sakya fueron a buscarle en su ermita, y que él les indicó el lugar conveniente para fundar una ciudad nueva, la cual recibió su nombre y fué llamada Kapilavastu. Pero en vano hemos buscado puntos de semejanza claramente definidos entre el sistema de Kapila, tal como le conocemos por los Sankhya-Sutras, y el Abhidharma o metafísica de los budhistas. Tales semejanzas tendrían un valor inapreciable. Nos permitirían probablemente juzgar si Budha tomó de Kapila o éste de aquél; y de esta manera podríamos fijar hasta cierto punto la cronología de la literatura filosófica de la India, examinando si esa literatura ha sido anterior o posterior a la era búdhica. Ciertas doctrinas son comunes a Budha y Kapila, así como a todos los filósofos indios, sin excepción. El dogma de la metempsícosis; la creencia en que los efectos de nuestras buenas o malas acciones no expiran con la vida en la que se realizaron, sino que se transmiten a toda la serie de nuestras existencias ulteriores; esa manera de considerar la vida, que hace que se la mire ya como un sueño, ya como una carga penosa; en fin, la persuasión de que todas las prácticas religiosas llegan a ser inútiles para quien ha llegado a la ciencia suprema, todo eso pertenece a lo que se puede llamar la filosofía nacional de la India. Encontramos esas ideas en todas partes entre los indios, en su poesía, en sus sistemas filosóficos y religiosos. No son la propiedad exclusiva de ninguna escuela, de ningún sistema particular. En cuanto a analogías especiales entre las doctrinas de Budha y las de Kapila o las de cualquier otro filósofo indio, no es

imposible descubrirlas. Cuando se lee el primero de los aforismos de Kapila, «la completa supresión del dolor, que es de tres géneros, es el fin supremo del hombre», puede uno al pronto creer reconocer en esa máxima una especie de fórmula filosófica de los motivos que determinaron a Budha a renunciar al mundo para buscar el camino de salvación. Pero aun cuando se pueda decir que Kapila y Budha tuvieron un mismo punto de partida, a saber, el sentimiento vivísimo de la miseria humana y el deseo de llegar a una condición mejor, sus dos caminos se separan en seguida completamente; y los puntos a los que se proponen llegar están tan alejados entre sí, que cuesta trabajo comprender cómo los escritores que han tratado esas materias han podido suponer unánimemente, por decirlo así, que Budha siguió los pasos de Kapila, o que cambió la filosofía de Kapila en religión. Opinan algunos sabios que Kapila enseñó una filosofía más sencilla y más primitiva que la que lleva su nombre, y que los Sutras que se la atribuyen pertenecen en realidad a una época más reciente. Esta opinión no se funda más que en conjeturas, y es imposible presentar pruebas positivas, ya para defenderla, ya para rechazarla. Hoy la filosofía de Kapila no nos es conocida más que por los Sutras citados, que parecen posteriores y no anteriores al budhismo. Aunque el nombre de Budha no se halle mencionado en los Sutras, sus doctrinas se encuentran claramente indicadas y combatidas en diferentes lugares.

Se ha dicho que Budha y Kapila eran ambos ateos, y que Budha tomó su ateísmo del de Kapila. Apresurémonos a hacer constar que esa palabra de ateísmo es un término vago y puede tener significaciones muy diferentes. Todos los filósofos indios eran ateos, en el sentido de que no admitían que los dioses adorados por el vulgo tuvieran los atributos que pertenecen necesariamente al Ser Supremo. Pero todos los sistemas filosóficos importantes de los brahmanes reconocen, en una u otra forma, la existencia de un ser absoluto y supremo, fuente de todo lo que existe ó parece existir. Cuando los antagonistas de Kapila le acusan de ateísmo, no le dicen que niegue la existencia de un ser absoluto. Le acusan de negar la existencia de Isvara, que significa en general «el Señor», pero que en ese pasaje particular designa al Iovara de los Yoghis o filósofos místicos. Estos filósofos pretendían que en el transporte extático el hombre tiene la facultad de ver a Dios cara a cara, y querían que esa visión intuitiva fuese clasificada en el número de las percepciones exteriores. Kapila rechazaba esa pretensión. «Vosotros no habéis probado la existencia de vuestro Señor, decía. No veo, pues, por qué habría de modificar mi definición de la percepción externa para que pueda adaptarse a vuestras visiones extáticas». El comentarista manifiesta que al emplear ese lenguaje enérgico, Kapila quería únicamente concluir con las extravagancias formu-

ladas por los filósofos místicos, y que al acusar a sus adversarios por no poder probar la existencia de su Señor, no negaba, sin embargo, la existencia de un ser supremo.

Sin embargo, Kapila llevó las cosas más lejos. Pretendió demostrar que los atributos enumerados por los místicos, como pertenecientes a su Señor, eran incompatibles con la naturaleza divina. Los argumentos que empleaba se parecían mucho a los expuestos en cierta ocasión, con tanto talento, por uno de nuestros distinguidos predicadores. Una de dos, decía Kapila: o el Señor supremo de los místicos es un ser absoluto e incondicionado (*mukta*), o es un ser relativo y condicionado (*baddha*). Si es absoluto e incondicionado, no puede pasar a la condición de Creador; no podría tener ningún deseo que le incitara a crear. Si, por el contrario, se le presenta como activo, ya no será ese ser absoluto e inmutable en cuya existencia nos piden que creamos. Kapila, como el predicador de nuestros días, estaba acusado de preparar el camino del ateísmo; pero se admitía, no obstante, la ortodoxia de su sistema filosófico, porque proclamaba abiertamente su creencia en la revelación, es decir, en el Veda, y comprendía a la revelación, al mismo tiempo que la sensación y la inducción, entre los medios legítimos de conocer. Budha se negaba a admitir que los Vedas tuviesen ninguna autoridad independiente; he aquí la diferencia fundamental entre las doctrinas de esos dos filósofos.

¿Estaba realmente conforme la filosofía de Kapila con el espíritu de los Vedas? Esta es otra cuestión. En los himnos sagrados de los brahmanes no se encuentra ninguna filosofía, nada que se parezca a un sistema filosófico bien definido. Aun cuando la filosofía Vedanta haga menos violencia a los textos védicos que cita, a los autores de esos antiguos poemas les hubieran sorprendido tanto las consecuencias sacadas de sus palabras por el Vedantín, como las extrañas interpretaciones propuestas por Kapila. La filantropía Vedanta negaba, como Kapila, la existencia de un Creador en el sentido ordinario de esta palabra. Esplicaba el universo como una emanación de Brahma, que es todo en todo. Kapila admitía dos principios, a saber, un espíritu absoluto y la naturaleza. Creía que el universo había sido producido por la naturaleza al reflejarse en el espejo del espíritu absoluto. Los dos sistemas parecen considerar la creación, o el mundo creado, como una desgracia, como una cosa que deplorar. Pero afirman que los efectos de la creación pueden ser neutralizados, y que, por la filosofía, los hombres pueden desligarse de esos lazos de la existencia terrestre. El filósofo Vedanta se imagina ser libre cuando llega a saber que nada existe excepto Brahma, que todos los fenómenos son únicamente el resultado de la ignorancia, y que, una vez destruída esa ignorancia y sus efectos, todo se vuelve a sumir en Brahma, verdadera fuente del ser, del pen-

samiento, de la felicidad. Según Kapila, la emancipación del alma se verifica cuando el hombre comprende que todos los fenómenos son únicamente reflejos pasajeros de la naturaleza sobre el espíritu, y cuando sepa cerrar los ojos a esas visiones, a esas vanas visiones. La filosofía Vedanta y la filosofía de Kapila admitían, pues, como todos los otros sistemas filosóficos de los brahmanes, que un ser absoluto o existente por sí mismo es la causa primera, el autor de todo lo que existe o parece existir. Aquí volvemos a encontrar la diferencia específica entre Kapila y Budha. Este último afirmaba que el mundo no tiene realidad absoluta, que es un lazo, una ilusión. Estas palabras: «Todo es perecedero, todo es miseria, todo es vacío», debieron salir frecuentemente de sus labios. Mas para poder decir que el mundo carece de realidad, es preciso antes tener la concepción de alguna cosa real. ¿En dónde encontraba Budha una realidad al lado de la cual pudiera llamarse irreal a este mundo? ¿Qué remedio proponía para libertar a los hombres de los males de esta vida? Por difícil que nos parezca concebir esto, Budha no admite que tenga una causa real este mundo no real. Niega la existencia, no solamente de un Creador, sino de todo ser absoluto. Según las doctrinas metafísicas, si no del mismo Budha por lo menos de sus sectarios, no hay realidad en ninguna parte, ni en el pasado ni en el porvenir. La verdadera sabiduría consiste en comprender la nada de todas las cosas, en desear aniquilarse, extinguirse, entrar en el Nirvana. La liberación se obtiene por la extinción completa, no por la absorción en Brahma ni por la vuelta del alma a su condición verdadera. Si la existencia causa la desgracia, la no existencia debe dar la felicidad; y esta felicidad del aniquilamiento es la mayor recompensa ofrecida por Budha a sus discípulos. Cuando se leen los Aforismos de Kapila, es difícil no ver en sus observaciones sobre los que sostienen que todo es vacío, ataques disimulados contra Budha y sus partidarios. En un pasaje (I, 43), Kapila argumenta diciendo que, si se cree solamente en la realidad del pensamiento, negando la realidad de los objetos externos, es preciso llegar necesariamente en seguida a admitir que nada existe, pues que percibimos nuestros pensamientos de la misma manera que percibimos los objetos exteriores. Esto le conduce naturalmente a examinar esa doctrina extrema, según la cual todo lo que percibimos está vacío, y que supone que todo perecerá infaliblemente, porque es de la naturaleza de las cosas que deben perecer. Respecto de esta doctrina, Kapila hace observar que es una simple aserción de personas «que no están iluminadas», en sánscrito a-budha, expresión sarcástica, en la cual es bien difícil no ver una alusión a Budha, o a los que le llamaban «el Iluminado». Kapila da en seguida la mejor respuesta que pudo darse a los que proclamaban el aniquilamiento completo como el supremo fin del hombre, por cuanto ese aniquilamiento

era el único medio de llegar a la entera desaparición del sufrimiento. Eso no puede ser, dice Kapila; porque, en opinión de todo el mundo, el fin supremo del alma es la felicidad gustada por el alma misma. Es preciso que haya un alma que sobreviva al cuerpo, para satisfacer las aspiraciones del corazón humano, y los que niegan la existencia de esa alma no tienen derecho a hablar del fin supremo del hombre.

La creencia en ese Nirvana, es decir, en la extinción completa del ser, de la personalidad, de la conciencia, ¿formó parte alguna vez de las creencias populares? Pregunta es ésta a la que es difícil dar una respuesta, sea afirmativa, sea negativa. Ignoramos en absoluto lo que eran en los tiempos antiguos las ideas religiosas de las masas. Sabemos solamente lo que creían o hacían profesión de creer ciertos espíritus elegidos. Que los filósofos hayan podido mirar el aniquilamiento completo como el fin del hombre, es comprensible. Job maldijo el día que le había visto nacer, y Salomón hallaba la condición de los muertos preferible a la de los vivos. Mejor aún, añadía ese rey, no haber existido y no haber sido testigo del mal que se comete bajo el sol. Voltaire decía con su ligereza habitual: «Se ama la vida; pero la nada no deja de tener su lado bueno». Y un filósofo alemán moderno, de gran crédito para ciertas personas que no demuestran sino desdén hacia Kant, Schelling y Hegel, ha podido escribir estas palabras: «Considerando la vida bajo el aspecto de su valor objetivo, es muy dudoso que sea preferible a la nada. Diría también que si la experiencia y la reflexión pudieran hacerse oír, elevarían la voz en favor de la nada. Somos lo que no debería ser, y por consiguiente, cesaremos de ser». En ciertas circunstancias particulares, por ejemplo en las angustias de la desesperación o cuando ya las nubes de la locura comienzan a oscurecer la inteligencia, se comprende que los hombres puedan hablar de esta manera. Mas para creer, como nos lo piden, que un tercio o una mitad de la humanidad haya podido aspirar al aniquilamiento, nos sería preciso comenzar por admitir que pueden existir diferencias genéricas entre los miembros de la familia humana. Sin duda alguna los filósofos budhistas han sostenido la doctrina del nihilismo, y es innegable que ha ocupado un puesto en las escrituras búdhicas. Pero, aun en las escuelas de la filosofía búdhica, las disputas sobre el sentido verdadero del Nirvana, han dividido las opiniones, y hoy entre los budhistas de Birmania, el *Nigban*, como así se le llama, designa sencillamente el estado en que uno se emancipa de la vejez, de la enfermedad y de la muerte.

No censuramos a Barthelemy Saint-Hilaire porque haya acusado formal y enérgicamente de nihilismo al mismo Budha. En una parte del canon búdhico vemos al maestro exponiendo su doctrina en ese punto y llevando hasta el extremo los principios nihi-

listas. Todo lo que podemos decir es que la redacción de ese canon es posterior al fundador de la religión, y que en otros pasajes, después que Budha entró en el Nirvana, hablan de él esas mismas escrituras como viviente todavía y mostrándose a los fieles que creen en él. Budha, que había negado la existencia, o por lo menos, la naturaleza divina de los dioses adorados por los brahmanes, fué elevado él mismo al rango de una divinidad por ciertos sectarios suyos (los Aisvaricas). No hay, pues, motivo para asombrarse si su Nirvana se transformó gradualmente en un paraíso. En fin, por lo que sabemos de la naturaleza humana en todo tiempo y en todo país, cuando pensamos en lo que fué el reformador de la India, ese apóstol de una moral tan perfecta, ese príncipe joven que lo abandonó todo para socorrer a los pobres y a los enfermos, para consolar a los afligidos, nos es imposible creer que se haya ocupado mucho en especulaciones que sabía perfectamente habían de ser mal comprendidas, si es que ni siquiera podían serlo, por aquellos a los que quería llevar por la verdadera vía de salvación.

Nos parece inadmisible que Budha rechazara esa creencia en la vida futura, que proporciona armas tan poderosas para obrar sobre los sentimientos religiosos de los hombres. ¿Y cómo no había de ver que si esta vida, tarde o temprano ha de concluir en la nada, no valdría ciertamente la pena de que se tomara él mismo tanto trabajo ni de que impusiera semejantes sacrificios a sus discípulos?

## CAPITULO X

### LOS PEREGRINOS BUDHISTAS

Stanislas Julien ha comenzado la publicación de una gran obra titulada *Viajes de los peregrinos budhistas*. El primer volumen, publicado en 1853, contiene la biografía de Hiuen-thsang, el cual, a mediados del siglo VII de nuestra Era, se dirigió a la India desde China, al través del Asia central. El segundo volumen, que acabamos de recibir, nos da la primera parte de las memorias de sus largas y penosas peregrinaciones, referidas por el mismo Hiuen-thsang.

No hay muchas relaciones de viajes que se puedan comparar a esas memorias. Hiuen-thsang atravesó comarcas que pocos viajeros habían visitado antes de él. Describe partes del mundo que nadie ha explorado después, y sobre las cuales nuestros mapas modernos no ofrecen más indicaciones que las ingeniosas conjeturas de Alejandro de Humboldt. Sus observaciones sobre la geografía, la estadística y la historia de los países que recorrió, son de una exactitud notable y deben inspirar absoluta confianza. El objeto principal de sus viajes fué el de estudiar la religión de Budha, el gran reformador de la India; y aunque varios peregrinos chinos hubiesen visitado la India antes que él, y otros la hayan visitado después, Hiuen-thsang es considerado por los mismos chinos como el más ilustre de los peregrinos budhistas. Stanislas Julien, tiene, pues, razón en asignarle el primer puesto en su colección.

Para comprender a Hiuen-thsang, para apreciar su vida y sus trabajos, es necesario que, ante todo, echemos una ojeada sobre la historia de una religión cuyas doctrinas pueden parecernos sin interés y hasta perniciosas, pero que no obstante han inspirado a sus adeptos la abnegación más admirable, la más profunda abnegación de sí mismo. Esa religión cuenta hoy dos mil

cuatrocientos años de existencia. Ha sido para millones y millones de semejantes nuestros la única preparación a una vida más elevada puesta a su alcance. Y actualmente todavía sus adherentes son más numerosos en Asia que los de ninguna otra religión, sin exceptuar el mahometismo y el cristianismo.

La religión de Budha nació en la India hacia mediados del siglo VI antes de Jesucristo, pero no adquirió importancia política hasta la época de la invasión de Alejandro. Conocemos muy imperfectamente la historia de sus orígenes y de sus primeros progresos, porque las escrituras búdhicas, fuente principal de nuestros conocimientos, pertenecen a una época muy posterior y tienen mucho carácter legendario. Se ha llegado hasta poner en duda la existencia misma de Budha, hijo de Sudhodana, rey de Kapilavastu. Pero lo que jamás se podrá poner en duda es que la India haya sido la cuna de esa religión budhista, de la que se encuentran algunos vestigios hasta en Rusia y en Suecia, en los umbrales de la civilización europea, y la cual ejerce una influencia poderosísima en el Asia septentrional, en Mongolia, Tartaria, China, Tibet, Nepal, en los reinos de Siam y de Birmania, y en la isla de Ceylán. Doctrinas semejantes a las que predicara Budha, habían existido ya en la India anteriormente. Antes de encontrar en Budha su más alta expresión, podemos seguir su desenvolvimiento en la historia del espíritu indio, como se siguen las señales de las raíces que corren a flor de tierra, hasta el lugar en que el tronco del árbol brota del suelo y lanza fecundas ramas. Lo que hay de original y nuevo en el papel de Budha fué que cambió un sistema filosófico en una doctrina práctica. De las especulaciones abstractas de un corto número de sabios tomó lo que le parecía bueno y verdadero, y lo puso al alcance de la multitud. Rompió con las formalidades tradicionales del pasado, y, a pesar de los prejuicios de castas, a pesar de las prescripciones religiosas, proclamó por primera vez la igualdad del rico y del pobre, del sabio y del ignorante, del brahmán «dos veces nacido», y del paria proscripto. El budhismo, considerado ya como una religión, ya como un hecho político, fué una reacción contra el brahmanismo, conservando, sin embargo, bastante parte de las creencias y del culto que venía a suplantar. El budhismo, en su desarrollo histórico, implica el brahmanismo; y por hostiles que hayan podido ser las relaciones mutuas de esos dos cultos en diversas épocas de la historia de la India, no sería difícil probar que la religión búdhica ha sido una consecuencia natural de la religión brahmánica.

La religión primitiva de las razas arias de la India tuvo en su principio, como la religión de los griegos, de los romanos, germanos, eslavos y celtas, una mitología sencilla e inteligible. En el Veda, porque propiamente hablando no hay más que un Veda, los nombres de todos los Devas o dioses nos revelan sin disfraz

el carácter puramente físico que sus divinidades tuvieron en su origen. Se invocaba y alababa al fuego bajo el nombre de Agnis (ignis); a la tierra con el nombre Prithvi (la ancha); al cielo con el nombre de Dyu (Júpiter), y más adelante con el de Indra; al firmamento y a las aguas bajo el nombre de Varuna. El sol tenía muchas denominaciones diferentes, tales como Surya, Savitri, Vishnu, o Mitra; y se invocaba a la aurora bajo los nombres de Ushas, Urvasi, Ahana, Surga y otros más. Tampoco se olvidaban de la luna. Porque, si bien se la encuentra designada pocas veces bajo el nombre común de Kaudra, le dirigían homenajes con el nombre más sagrado de Soma; y cada una de sus cuatro fases recibió una denominación especial. Casi todos los fenómenos de la naturaleza estaban representados en el Panteón de la India primitiva, por poco que pudieran sugerir al espíritu humano la noción del orden, de la eternidad, de una potencia superior y bienhechora. Sin duda alguna ha existido desde al principio en el espíritu del hombre algo (llámese sospecha, idea innata, intuición o sentimiento) que le revelaba la existencia de la Divinidad. Lo que distingue al hombre del reino animal es, ante todo, la conciencia de su dependencia, la imperiosa necesidad de contar con un ser más poderoso que él, con un protector soberano al cual se siente unido por lazos que jamás pueden romperse, y de donde se deriva el nombre mismo de *religión*. «Él es quien nos ha hecho y no nosotros mismos». La presencia de ese amo supremo se dejaba sentir en todas partes, pero en ninguna de una manera más palpable que en la salida y puesta del sol, en la sucesión del día y la noche, de la primavera y del invierno, del nacimiento y de la muerte. En vano, sin embargo, se manifestaba por todos lados esa divina presencia: en un período tan anterior al desenvolvimiento del pensamiento humano, que el lenguaje no podía aún expresar sino afectos materiales, era imposible al hombre concebir la idea de Dios, en toda su pureza y en toda su grandeza, o encontrar para esa idea una expresión adecuada. Los niños no pueden pensar como piensan los hombres, y los poetas del Veda no podían hablar el lenguaje de Aristóteles. El espíritu humano ha necesitado un trabajo lento para elaborar la idea de un solo Dios absoluto y supremo; y con un trabajo más lento todavía maduró el lenguaje una palabra para manifestar aquella idea. Ha sido de todo punto preciso un período de desenvolvimiento; y cuando los hombres, fundándose sencillamente en sus propias conjeturas, vienen con tono dogmático a hablarnos de una revelación primitiva, que hizo conocer al mundo pagano la idea de Dios en toda su pureza, olvidan que, por sublime, por espiritual que esa revelación haya podido ser, no existía aún en la tierra un lenguaje susceptible de expresar las concepciones elevadas e inmateriales de ese mensaje celeste. La verdadera historia de la religión, durante el período más antiguo mitológico, nos hace asistir a una

fermentación lenta del pensamiento y del lenguaje, con sus diversas interrupciones. Podemos ver desde luego cómo las ideas y las expresiones se agitan y se desbordan por todas partes, apaciguándose después poco a poco ese trabajo de fermentación, precipitándose las partes groseras como un sedimento, y quedar por fin limpia y pura la idea religiosa, desembarazada de toda materia extraña. No ha sucedido esto solamente en las naciones indoeuropeas o arias, es decir, entre los habitantes de la India y de Europa. En el Perú, por ejemplo, y en todas partes donde nos es posible estudiar las formaciones primitivas del mundo intelectual, vemos renovarse el mismo fenómeno. «La religión del sol—ha dicho con desenfado Helps—era inevitable». El astro del día, en su marcha silenciosa de Oriente a Occidente, trazaba como un profundo surco en el espíritu virgen de la multitud, testigo de ese espectáculo; y en la impresión producida en esos hombres por la salida y la puesta del sol se encontraba la primera simiente de la fe en un ser superior, la primera revelación de una vida que no tuvo principio, de un mundo que no debía tener fin. Una vez que se abrió así el suelo, cayeron en él seguidamente muchas otras semillas. Se descubrió algo divino en todo lo que se movía y vivía. Labios conmovidos balbuceaban de prisa varios nombres; pero ninguno de éstos podía expresar completamente esa noción oculta en el espíritu humano y que trataba de exteriorizarse, la noción de una esencia absoluta, perfecta, suprema, inmortal. Se creó de esta manera una inmensa multitud de deidades nominales, que parecieron durante algún tiempo satisfacer las necesidades de la multitud irreflexiva. Pero en todo tiempo ha habido espíritus reflexivos, y su razón se rebelaba contra las inconsecuencias y contradicciones de una fraseología mitológica, por consagrada que pudiera estar por las costumbres y tradiciones religiosas. Desde el principio se vió protestar a esa razón rebelde, siempre dispuesta a emanciparse del yugo de nombres y fórmulas que no conservaban ya su significación original. El espíritu humano experimentaba la necesidad de expresar la idea de una potencia suprema y absoluta, y nombres como Kronos, Zeus y Apolo eran impotentes para satisfacer esa necesidad. El nombre mismo de «Dios» empleado en plural, chocaba, como si se oyera hablar de dos universos, o de un gemelo único. Los gramáticos nos dicen que muchas de las palabras griegas y latinas tienen en el plural un sentido diferente del que tienen en singular; así, por ejemplo, *œdes* significa en singular «templo», y en plural «casa»; *Deus* y *Zeos* deberían inscribirse entre esos nombres. La idea de la perfección suprema excluía toda limitación, y la idea de Dios excluía la posibilidad de la existencia de varios dioses. Este lenguaje puede parecer demasiado abstracto y demasiado metafísico para los pueblos primitivos de que hablamos en este momento. Pero los antiguos poetas que compusieron los himnos védicos expresaron el

mismo pensamiento con una claridad y una sencillez perfectas. Leemos en el Rig-veda, I, 164, 46:

«Al que es *uno* los sabios le llaman de diversas maneras: le llaman Agni, Yama, Matarisvan».

La pluralidad de dioses debía fatalmente entrañar su destrucción; pero además llevaba en sí mismo un principio de muerte al que no podía escapar. El mundo material era la fuente de su vida. El dios que él representaba estaba expuesto, en el lenguaje mitológico de la antigüedad, a todos los accidentes que amenazan al astro mismo. Aunque se levantara por la mañana con el esplendor de una juventud inmortal, era vencido por las sombras de la noche y las potencias del invierno parecían derribar su celeste trono. No hay nada en la naturaleza que esté al abrigo del cambio, y los dioses de la naturaleza no escapaban a la ley común. El sol se pone; los dioses y héroes solares mueren. «Debe haber un solo Dios, debe haber una Divinidad inmutable»: tal era la convicción secreta del espíritu humano. «Hay varios dioses sujetos a todas las vicisitudes de la vida»: tal era la respuesta dada por la religión mitológica.

Es curioso observar por qué medios se consiguió durante algún tiempo impedir la lucha abierta contra esos dos opuestos principios, y cómo los templos paganos resistieron durante siglos al enemigo que minaba sus cimientos lenta e imperceptiblemente. Los griegos se desembarazaron de ese elemento mortal, inherente a todos los dioses, con la concepción de los héroes. Todo lo que había de demasiado humano en las antiguas leyendas de Zeus y Apolo fué atribuído a los semidioses o héroes, considerados como hijos o favoritos de los dioses, y los cuales, bajo un nombre ligeramente cambiado, sufrían la suerte reservaba a los dioses mismos. El doble carácter de Heracles, como dios y como héroe, es reconocido por Herodoto, y algunos de sus epítetos hubieran bastado para indicar su carácter solar y originariamente divino. Mas para hacer posibles o concebibles ciertas leyendas referidas de la divinidad solar, era necesario representar a Heracles como un ser más humano, que no había merecido al fin entrar en la morada de los Inmortales sino a costa de trabajos y de sufrimientos incompatibles con la dignidad de un dios del Olimpo. Encontramos la misma idea en el Perú, en donde produce, sin embargo, resultados diferentes. Un pensador o, como le llamaban, un librepensador de los Incas ([1]), hizo observar que esa perpetua marcha del sol era un signo de servidumbre, y expresó dudas sobre la divinidad de una «cosa tan inquieta» como le parecía ser ese astro. Según una tradición, hubo en el Perú un culto más antiguo, el culto de un dios invisible, creador del mundo, y al que le llamaban Pachaca-

(1) Helps: *The Spanish Conquest*, vol. III, pág. 503: "Que Dios le parecía una cosa muy inquieta", *en castellano en el original.*

mac. También en Grecia encontramos las mismas afirmaciones hacia el «dios desconocido». Se comprendía que debía haber un dios supremo, y Zeus, el joven cretense, fué elevado a esa categoría. Se hizo dios por encima de todos los dioses, como le llama Píndaro. Sin embargo, se comprendió que todavía faltaba algo; de aquí la concepción de un destino supremo, ante el cual todos los dioses y el mismo Zeus debían inclinarse. Pero este destino no conservó por mucho tiempo el rango supremo. Se vió que había en los destinos del hombre algo por encima del Destino. Sin embargo, la más humilde solución del problema pertenece a la mitología teutónica. Aquí vemos igualmente introducir algunos héroes; pero su muerte no era más que el principio de la catástrofe final. «Todos los dioses deben morir»: tal fué la última palabra de esa religión, que nació y se desarrolló en los bosques de Germania, y que encontró un último reflejo en medio de los hielos y volcanes de Islandia. La muerte de Sigurd, descendiente de Odín, no pudo impedir la muerte de Balder, hijo de Odín; y a la muerte de Balder debía seguir muy pronto la del mismo Odín y de todos los dioses inmortales.

Todo esto era inevitable, y Prometeo, el previsor, podía, sin temor de yerro, predecir la caída de Zeus. Las luchas por las cuales la razón y la fe triunfan de la tradición y la superstición, difieren en países y tiempos diferentes, pero alcanzan siempre la victoria final. En la India estalló el mismo antagonismo; pero allí lo que pareció ser una victoria de la razón amenazó convertirse en la destrucción de toda fe religiosa. En los primeros tiempos es difícil descubrir el menor indicio de ese antagonismo. Sobre la capa primordial del pensamiento indio (que representa el período mitológico de la religión de la India) se elevaron dos nuevas formaciones: la filosofía brahmánica y la liturgia brahmánica. La primera abría más vasto campo a las especulaciones de la filosofía, mientras la segunda encerraba la expresión de todo sentimiento religioso en los más estrechos límites. Esa filosofía y esa liturgia se alimentaban ambas en la misma fuente, pues las doctrinas de la una y las prescripciones de la otra estaban conformes con la letra y el espíritu del Veda. Así, por una parte, vemos la institución de un clero numeroso y poderoso, con un ceremonial que abrazaba todos los momentos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte. Todos los acontecimientos que hubieran podido llevar a los fieles a orar con efusión de corazón, a estallar en reconocimiento y en acción de gracias, estaban previstos en el ritual canónico. Toda oración debía limitarse a recitar fórmulas litúrgicas; todo sacrificio estaba de antemano reglamentado hasta en sus menores detalles. Cada dios tenía sus atribuciones propias, y los derechos de cada uno de ellos a los homenajes de sus adoradores estaban establecidos con tan rigurosa exactitud, se describía con tanta viveza el peligro de ofenderlos, que nadie se hubiera

atrevido a aproximarse a ellos sin llevar consigo uno de aquellos maestros de ceremonias cuya ayuda debía ser cumplidamente retribuída. Era imposible evitar el pecado sin ayuda de los brahmanes. Ellos solos conocían el alimento que se podía tomar, el aire que se podía respirar, el traje que se podía usar. Ellos solos podían decir qué dios debía ser invocado, qué sacrificio debía ofrecerse; y la más ligera falta de pronunciación, el más pequeño error en la preparación de la manteca clarificada, la menor inadvertencia con relación a la longitud de la cuchara en la que debía presentarse la manteca, bastaban para atraer la venganza más terrible sobre la cabeza del orador, bastante audaz para querer prescindir del socorro de los brahmanes. Jamás hubo nación más sometida al yugo sacerdotal que los indios bajo el imperio de la ley brahmánica. Sin embargo, por otra parte, ese mismo pueblo disfrutaba de una libertad de pensar ilimitada, y en sus escuelas filosóficas no se pronunciaban nunca ni los nombres de los dioses. Ni se afirmaba ni se negaba su existencia. En el sistema del mundo intelectual no tenían más importancia que la de los árboles o la de las montañas, la de los hombres o la de los animales. Hacer sacrificios en su honor con la esperanza de obtener recompensas, lejos de ser considerado como una acción meritoria, era mirado como comprometedor para la emancipación a la cual la percepción clara de la verdad filosófica debía conducir al que particularmente la buscara. Según la doctrina de una escuela, no existía más que un solo ser, y todo lo demás que parecía existir era un sueño y una ilusión que el verdadero conocimiento del ser único podía disipar. Otro sistema admitía dos principios, a saber, un espíritu subjetivo existente por sí mismo, y la materia, dotada de cualidades. Aquí el mundo, con sus alegrías y sus tristezas, estaba explicado como producido por el *Yo* subjetivo reflejado en el espejo de la naturaleza; y el hombre llegaba a la liberación final apartando los ojos del juego de la naturaleza y absorbiéndose en el conocimiento del *Yo* verdadero y absoluto. Un tercer sistema admitía como punto de partida la existencia de los átomos, y explicaba todos los efectos, inclusos los elementos, el espíritu, los animales, los hombres y los dioses por el concurso de esos átomos. Cousin no se engañaba cuando hizo observar, hace ya muchos años, «que la historia de la filosofía de la India es un compendio de la historia de la filosofía». Los gérmenes de esas diversas doctrinas se encuentran en los Vedas, los Brahmanas y los Upanixadas, y los partidarios de todos esos sistemas indistintamente pasaban por tan ortodoxos como el pío adorador de los dioses: los primeros se salvaban por la fe y la ciencia; el segundo por la fe y las obras.

Tal era el estado del espíritu indio cuando nació el budhismo; o más bien, tal era el estado del espíritu indio que dió nacimiento al budhismo. El mismo Budha pasó por la escuela de los brahmanes. Se sometió a sus austeridades y a sus mortificaciones; estudió

su filosofía, y creyó poderse llamar por fin Budha perfecto el día en que rechazó, por no tener ningún valor, todo el ceremonial brahmánico, con sus sacrificios, sus supersticiones, sus ejercicios de penitencia y sus prerrogativas de casta. Ese mismo día sustituyó los sistemas complicados de la filosofía por la Ley sencilla que enseñaba el camino de salvación.

Se ha tildado esa doctrina de ateísmo y de nihilismo, y sin duda es imposible no reconocer la exactitud de esa doble acusación, por lo que respecta a la metafísica budhista y a la forma del budhismo que nos es más conocido. Si se dice que el budhismo era una religión atea, no hay que entender por esto que negase la existencia de dioses tales como Brahma e Indra, porque Budha ni siquiera se dignó negar nunca su existencia. La palabra ateísmo, aplicada a la religión budhista, tiene el mismo alcance que cuando se la empleaba al hablar de la filosofía Sankhya, que admitía únicamente la existencia de un *Yo* subjetivo, y consideraba la creación como una ilusión producida por ese ser único, al reflejarse, como ya lo hemos dicho, en el espejo de la Naturaleza. Como no había realidad en la creación, no podía haber un Creador real. Todo lo que parecía existir era resultado de la ignorancia. Destruir esa ignorancia era destruir la causa de todo lo que parecía existir. ¿Cómo una religión que proponía el aniquilamiento de toda existencia, de todo pensamiento, de toda individualidad y personalidad, como fin supremo de los esfuerzos del hombre, pudo ganar tantos millones de partidarios? ¿Cómo esa misma religión pudo inculcar los deberes de la moral, de la justicia, de la caridad, de la abnegación más absoluta, y ejercer, no solamente sobre los indígenas de la India, sino sobre las razas más desheredadas del Asia central, una influencia que ciertamente ha sido saludable? Son éstos enigmas que nadie puede explicar.

Parece que debemos establecer una distinción entre el budhismo como religión, y el budhismo como filosofía. La religión budhista se dirigía a millones de almas; la filosofía búdhica a algunos pensadores aislados. Sin embargo, de los escritos de ese reducido número de filósofos, es de donde tomamos nuestro conocimiento del budhismo; y nos olvidamos con harta frecuencia que ni un budhista entre mil hubiera sido capaz de seguir esas especulaciones metafísicas. Para la gran masa del pueblo, el budhismo fué una reforma moral y religiosa, no una reforma filosófica. Sin embargo, hasta la moral del budhismo tiene un tinte metafísico. No está fundada en el interés personal y en el deseo de recompensas. No recomienda al hombre la práctica de la virtud, porque la virtud conduzca necesariamente a la felicidad. No; hay que practicar la virtud, pero hay que huir de la felicidad; y la única recompensa de la virtud es que subyuga las pasiones y prepara así el espíritu humano para alcanzar esa ciencia que debe conducir al aniquilamiento absoluto. Budha ha resumido su enseñanza

moral en diez mandamientos, que sus discípulos están obligados a observar, y de los cuales Eugenio Burnouf ha publicado una lista auténtica tomada de un texto autorizado:

«Hay—dice Burnouf—diez reglas que debe estudiar todo novicio:

»1ª La acción de abstenerse de quitar la vida a un ser viviente;

»2ª Abstenerse de tomar lo que no nos dan, es decir, del robo;

»3ª Abstenerse de la violación del voto de castidad;

»4ª Abstenerse de la mentira;

»5ª Abstenerse de la fuente de la inatención y de la embriaguez, que es el uso de los licores embriagadores;

»6ª Abstenerse de una comida tomada fuera de tiempo;

»7ª Abstenerse de la vista de bailes, cantos, instrumentos de música y representaciones teatrales;

»8ª Abstenerse de llevar como adornos y atavíos guirnaldas, perfumes y sustancias untuosas;

»9ª Abstenerse de un lecho elevado, de un gran lecho;

»10ª Abstenerse de recibir oro y dinero».

Las observancias impuestas a los religiosos y religiosas eran más severas. Les prescribía vestirse solamente de harapos recogidos en los cementerios y cosidos por sus propias manos.

Debían cubrir esos harapos con un manto amarillo de lana. Su alimento debía ser extremadamente sobrio. No podían poseer nada, y debían vivir de limosnas que iban a recoger de puerta en puerta en bandejas de madera. No hacían más que una sola comida por las mañanas, y les estaba prohibido tomar ningún alimento después de mediodía. Debían residir en los bosques, no en las ciudades; y no podían tener más abrigo que el follaje de los árboles. Podían extender un tapiz al pie del árbol que hubieran escogido como refugio, y sentarse allí; pero no les estaba permitido acostarse, ni aun para dormir. Podían ir a la ciudad cercana o a la aldea más próxima para mendigar, pero debían regresar al bosque antes de la noche. El único cambio que les estaba permitido, o por mejor decir, que les estaba prescripto, relativo al lugar de permanencia, es que debían pasar de cuando en cuando una noche en los cementerios para meditar allí sobre la vanidad de todas las cosas.

¿Cuál era el objeto de todas esas austeridades? Sencillamente, guiar a cada individuo por ese camino, que debía por fin conducir al Nirvana, a la extinción o completo aniquilamiento. La misma definición de la virtud decía que es «lo que ayuda al hombre a

pasar a la otra orilla»; y esa otra orilla no era la muerte, sino el fin de toda existencia. Así, la caridad era una virtud; la modestia o la pureza, la paciencia, la fortaleza, la contemplación y la ciencia eran también virtudes; pero se practicaban únicamente porque suministraban el medio de llegar a la libertad.

Budha mismo fué el modelo de todas las virtudes que predicó. Su caridad, su abnegación, no conocieron límites. Como viera una tigre hambrienta que no podía amamantar a sus pequeñuelos, les dió, dice la leyenda, «la limosna de su cuerpo», para servirles de alimento. Hiuen-thsang visitó el lugar a orillas del Indo, en el que se supone se realizó ese milagro, y observó que la tierra había sido teñida con sangre del Príncipe real, que todavía estaba roja, y que las plantas y los árboles conservaban allí el mismo olor. Los sentimientos humanitarios de Budha no podían ser mayores. Un día, el rey Prasenagit, su protector, le invitó a hacer milagros para imponer silencio a sus adversarios, los brahmanes. Budha consintió en ello. Pero mientras operaba los milagros que le pedían, exclamó: «Gran Rey, yo no enseño la ley a mis discípulos diciéndoles: Id, oh santos, y ante los brahmanes y los amos de casa realizad, con vuestro poder sobrenatural, milagros más grandes que los que ningún hombre pueda hacer. Yo les digo cuando enseño la ley: Vivid, oh santos, ocultando vuestras buenas obras y mostrando vuestros pecados». Sin embargo, esa abnegación, esa caridad, esa humildad que jamás fueron desmentidas ni un instante durante la vida de Budha y que predicó a las multitudes que iban a escucharle, no las practicaba, según se asegura, sino con un solo objeto, el del aniquilamiento final. Esto parece casi increíble; sin embargo, si apartamos los ojos del edificante cuadro de esa elevada moral que Budha fué el primero en enseñar a los hombres de todas las clases, y si recorremos las sombrías páginas de un código de metafísica religiosa, preciso es reconocer que es muy difícil dar otra interpretación a sus palabras. Felizmente, el sentido de esas especulaciones metafísicas jamás pudo ser profundizado por aquellos millones de criaturas humanas que las doctrinas de Budha salvaron de la última barbarie y de la esclavitud de todas las pasiones egoístas y brutales. Para aquellos pueblos, el Nirvana a que aspiraban no fué más que una emancipación relativa de las miserias de esta vida; llegó a tomar también el aspecto brillante de un paraíso reservado al piadoso adorador de Budha. ¿Pero era así como Budha comprendía el Nirvana? Verdad es que en sus «Cuatro Verdades» define el Nirvana como la conclusión de todo dolor; pero cuando busca la causa del dolor y enseña el medio de destruir, no solamente el dolor mismo, sino también la causa del dolor, su Nirvana toma una significación muy diferente.

Sus «Cuatro Verdades» son sumamente sencillas. La primera hace constar la existencia del dolor. La segunda atribuye el dolor a las pasiones, al pecado. La tercera enseña que el dolor puede

cesar con el Nirvana. La cuarta indica el camino que conduce al Nirvana. Esa vía o método de salvación tiene ocho partes: la creencia recta (la fe, la ortodoxia), el juicio recto (la lógica), el lenguaje recto (la veracidad), la intención recta (la honradez), la práctica recta (la vida religiosa), la obediencia recta, la memoria recta y la meditación recta. Podrían considerarse esos preceptos como formando parte de un código sencillamente moral, que termina con una especie de meditación mística sobre el objeto supremo del pensamiento, con una aspiración hacia la emancipación de todo lazo terrestre. Sistemas semejantes han prevalecido en muchas partes del mundo, sin negar, no obstante, la existencia de un ser absoluto, o de algo hacia lo cual tienda y en lo cual se absorbe y hasta se aniquila el espíritu humano. Por deplorable, por monstruoso que parezca un misticismo semejante, deja siquiera subsistir algo; supone en el hombre la conciencia de su dependencia. Implica también cierto conocimiento de una causa primera, aun cuando ese conocimiento se limite tal vez a dar de aquélla la misma definición del filósofo griego, cuando la llamaba el motor inmóvil. Cuando uno se extravía en semejante desierto, aun es posible encontrar un camino para salir de él. La causa primera puede ser revivida. Ese ser soberano puede tomar los nombres de Creador, de Conservador, de Moderador del Universo; y cuando una vez abre de nuevo su corazón el hombre a la sencillez de la infancia, cuando se penetra de su propia debilidad, el nombre de Padre acude naturalmente a labios que habían pronunciado en vano todos los nombres creados por la desesperación filosófica. Pero no hay medio de salir del Nirvana, tal como lo concibe la metafísica budhista. El filósofo budhista parte de la idea de que el fin supremo de los esfuerzos del hombre es escapar al dolor. A sus ojos, la vida no es más que un tejido de dolores y miserias. El nacimiento es la causa de todo mal, y la misma muerte no es para él la libertad, porque cree en un cielo eterno de existencias o en la transmigración. Para librarse del mal es necesario derribar la prisión, no solamente de la vida, sino de la existencia, de la que hay que destruir hasta la última causa. ¿Cuál es, pues, la causa de la existencia? Es, responde el metafísico budhista, el apego, la inclinación hacia algo; y ese apego es producido por el deseo, o, según la expresión búdhica, por la sed. El deseo implica la percepción del objeto deseado, la percepción implica el contacto; el contacto, por lo menos el contacto sensible, implica la existencia de los sentidos; y como los sentidos no pueden percibir sino lo que tiene una forma y un nombre, o lo que es distinto, la distinción es la causa real de todos los efectos que conducen a la existencia, al nacimiento, al dolor. Ahora bien, esa distinción (es decir, el conocimiento o la conciencia que distingue unos objetos de otros) es el resultado de conceptos o ideas. Pero estas ideas, lejos de ser, como en la filosofía griega, las for-

mas eternas y verdaderas de lo absoluto, se presentan aquí como puras ilusiones, efectos de la ignorancia (*avidya*). La ignorancia es, pues, la causa primera de todo lo que parece existir. Conocer esa ignorancia en tanto que es la causa de todo mal, es destruírla y destruir al mismo tiempo todos los efectos que de la ignorancia se derivan.

Si queremos ver ahora la aplicación de esa teoría en un caso particular, consideremos los últimos momentos de Budha, según la relación dejada por sus discípulos. Franquea el primer grado de la contemplación, cuando se siente emancipado de todas las condiciones del pecado, cuando llega a conocer la naturaleza de todas las cosas, y no tiene otro deseo que el del Nirvana. Pero posee aún el sentimiento del placer; puede también juzgar y razonar. En el segundo grado de la contemplación, el juicio y el raciocinio cesan. No le queda más que el deseo del Nirvana, y un sentimiento vago de satisfacción, que proviene de su perfección intelectual. En el tercer grado desaparece esa satisfacción, reemplazada por la indiferencia. Sin embargo, le queda aún una conciencia confusa de sí mismo y el sentimiento de un bienestar físico. Todo esto se desvanece en el cuarto grado. Pierde toda memoria, todo sentimiento de placer y de dolor, y entonces las puertas del Nirvana se abren ante él. Después de haber franqueado esos cuatro grados, Budha hizo un nuevo esfuerzo para volverlos a franquear, pero murió antes de haber llegado al grado cuarto.

Preciso es ahora que nos elevemos a otras esferas, y aunque experimentes tal vez el vértigo o disgusto, hay que tener el valor de asistir a esa tragedia hasta que caiga el telón. Después de haber franqueado los cuatro grados de la contemplación, el Budha (porque todo sèr debe convertirse en Budha) entra en la región de la infinidad en espacio, después en la región de la infinidad en inteligencia. Pasa en seguida a la tercer esfera, en la que no existe nada. Pero ni aun allí puede hallar descanso, porque le queda todavía algo, a saber, la idea de la nada a que ha llegado. Preciso es que tal idea desaparezca también, y desaparece en la cuarta y última esfera, donde ya no queda ni la idea siquiera de la nada y en la que existe el reposo absoluto. En esa cuarta esfera, el asceta es neutro, tanto respecto de las ideas, como respecto de la ausencia de ideas. Se abstiene de toda idea, y como las que pudieran llegarle no le llegan, puede decirse de él entonces que se encuentra en la región donde no hay ideas ni ausencia de ideas. Pocas gentes, sobre todo entre los que están habituados al lenguaje sensato y razonable de la filosofía griega, se tomarán el trabajo de examinar atentamente semejantes alucinaciones. Tiene, por lo tanto, un interés particular la opinión que se ha formado de la metafísica budhista, tras un concienzudo estudio de los documentos originales, un sabio eminente, autor de trabajos

importantísimos sobre la filosofía de Aristóteles. He aquí en qué términos se expresa Barthelemy Saint-Hilaire:

«El budhismo no tiene dios; carece hasta de la noción confusa y vaga del espíritu universal, en el cual, según la doctrina ortodoxa del brahmanismo y del Sankhya, va a perderse el alma humana. No admite tampoco naturaleza propiamente dicha; y no hace esa distinción profunda entre el espíritu y el mundo material, que es el sistema y la gloria de Kapila; en fin, confunde al hombre con todo lo que le rodea, mientras le predica la virtud. No puede, por lo tanto, reunir el alma humana, que ni siquiera nombra, con Dios, al que ignora, ni con la Naturaleza, que tampoco le es más conocida. No le queda, pues, más que un partido; aniquilarla, y, para estar bien seguro que no reaparecerá bajo forma alguna en este mundo, al que maldice como morada de la ilusión y del dolor, destruye todos los elementos de aquélla, como él mismo tiene buen cuidado de repetirlo mil veces. ¿Qué más se quiere? Si eso no es la nada, ¿qué es el Nirvana?»

Se sienten intenciones de decir que semejante religión parece hecha para una casa de locos. Sin embargo, el budhismo fué un progreso si se le compara con el brahmanismo. Se mantiene hace muchos siglos; y aun hoy mismo, no hay religión que cuente con tan gran número de adeptos. Las doctrinas metafísicas del budhismo (como las de la mayor parte de las religiones y las de los gnósticos y místicos cristianos) no estaban al alcance de la multitud, sino que se dirigían solamente a un corto número de filósofos endurecidos o de ascetas exaltados. La naturaleza humana no podía cambiar. El Nirvana de Budha se convirtió en un gran paraíso para la gran mayoría de sus discípulos; y quien no dejó un puesto en el Universo para el Ser divino, fué deificado él mismo por pueblos que experimentaban la necesidad de sentir cerca de ellos un ser al que pudiesen adorar, un rey cuyo socorro pudieran invocar, un amigo en cuyo seno pudieran depositar sus penas más secretas. Había, además, ese código de una moral tan pura, promulgado por Budha. Había ese espíritu de benevolencia, de caridad, de compasión universal, que había inspirado a sus discípulos. Había, además, la sencillez del ceremonial que instituyó la igualdad de todos los hombres por él proclamada, la tolerancia religiosa que enseñó desde sus primeras predicaciones. De este modo se explica la rápida propagación de las doctrinas budhistas en las vastas regiones limitadas al Sur por las montañas de Ceylán, y al Norte por los bosques de la Tundra de los Samoyedos. En la sencilla y conmovedora relación de la vida de Hiuen-thsang, veremos que el budhismo, a pesar de sus lagunas y sus defectos, ha tenido sus héroes, sus mártires y sus santos.

Hiuen-thsang, nacido en China, más de mil años después de la muerte de Budha, era un pobre religioso budhista, que consagró su vida entera al estudio de la religión en que había nacido. Dejó

su país natal y fué a viajar por la India, visitando todos los lugares mencionados en la historia o la tradición budhistas, aprendiendo la antigua lengua en la que estaban compuestos los libros canónicos, profundizando los comentarios, discutiendo las cuestiones difíciles y defendiendo la ley ortodoxa en las asambleas contra los cismáticos y los incrédulos.

El budhismo, al desarrollarse, había sufrido diversas modificaciones, pero no había perdido nada de su vitalidad. Desde los primeros momentos se despertó entre los discípulos del reformador indio el espíritu de proselitismo, fenómeno sin ejemplo hasta entonces en la historia de las religiones antiguas. Ni entre los judíos, ni entre los griegos, ni entre los romanos, ni entre los brahmanes, hubo nadie que pensara nunca en hacer propaganda religiosa. La religión era considerada como una propiedad privada o nacional, a la que era preciso guardar cuidadosamente contra los extranjeros. Los más sagrados nombres de los dioses, las oraciones más eficaces para alcanzar el favor de aquéllos, eran secretos que nadie podía revelar. Pero ninguna religión fué nunca tan exclusiva como la de los brahmanes. Se nacía brahmán, nunca se podía llegar a serlo. Más aún: según la expresión tan a menudo empleada, el brahmán era «dos veces nacido». Ni la última casta, la de los Sudras, podía abrir sus filas a un extranjero. He aquí el secreto de los éxitos de Budha. Se dirigió a los hombres de todas condiciones, tanto a los proscritos como a los privilegiados. Prometió la salvación a todos; ordenó a sus discípulos que predicasen su doctrina por todas partes y a todos los hombres. La idea del deber, no ya restringida en los estrechos límites de una casa, de una ciudad o de un país, sino del deber extensivo a las obligaciones hacia todo el género humano; la idea de simpatía y de fraternidad universal; en una palabra, la idea de la humanidad, fué expresada por primera vez en la India por Budha. En el tercer concilio budhista, cuyas actas se han conservado en el Mahavamsa, se ocuparon de enviar misioneros a las principales comarcas situadas más allá de la India. Ese concilio se celebró, según parece, en el año 308 antes de nuestra Era, 235 después de la muerte de Budha, en el año décimo séptimo del famoso rey Asoka, cuyos edictos existían aún grabados sobre rocas de diferentes partes de la India. Hay en esas inscripciones de Asoka lecciones que podrían ser leídas con fruto por nuestros mismos misioneros, aunque datan de hace más de dos mil años. He aquí cómo se expresa Asoka en un edicto grabado sobre piedra en Girnar, Dhanli y Kapurdigiri:

«Piyadasi, el rey querido de los dioses, desea que los ascetas de todas las creencias puedan residir en todos los lugares. Todos esos ascetas indistintamente hacen profesión de conservar el imperio que se debe ejercer sobre sí mismo y mantener la pureza del alma. Pero los hombres tienen opiniones e inclinaciones diferentes».

En otra parte dice:

«No se debe honrar más que la propia creencia, pero jamás se debe denigrar la creencia de los otros hombres. De esta suerte no se lastimará á nadie. Hay también circunstancias en las que se debe honrar las creencias de los otros. Obrando así, fortifica uno su propia creencia y se ayuda á los otros en la suya. El que obra de otro modo debilita su creencia personal y perjudica la de los otros».

Las personas que no tengan tiempo de leer los gruesos volúmenes en los que están publicadas las investigaciones de Eugenio Burnouf sobre el budhismo, su *Introducción a la historia del budhismo indio* y su traducción del *Loto de la buena Ley*, esas personas, repito, encontrarán detalles muy interesantes y expuestos con gran claridad acerca de esos concilios, edictos y misiones, así como un compendio de la historia general del budhismo, en una obra reciente de Speir: *Life in ancient India*, «la vida en la India antigua».

El budhismo se propagó por el Sur hasta Ceylán; por el Norte a Cachemira, las regiones himalayas, el Tibet y China. Los anales chinos nos dicen que un misionero budhista penetró en el Imperio del medio el año 217 antes de nuestra Era, y que por el año 120 antes de Jesucristo un general chino, después de derrotar a las tribus bárbaras en el Norte del desierto de Gobi, trajo como trofeo una estatua de oro, la estatua de Budha. Sin embargo, hasta el año 65 de nuestra Era no fué reconocido oficialmente el budhismo como tercera religión del Estado por el emperador Ming-ti. Desde entonces ha tenido constantemente en el Celeste Imperio los mismos honores que las doctrinas de Confucio y de Lao-Tse, y únicamente en estos últimos tiempos se ha presentado como rival de esas tres religiones la religión del jefe de los rebeldes.

Después de la introducción del budhismo en China, el primer cuidado de sus misioneros fué traducir al chino los libros sagrados, compuestos primitivamente en sánscrito. Leemos que el emperador Ming-ti, de la dinastía de los Han, envió a la India a Tsai-in y otros altos funcionarios para estudiar allí la doctrina de Budha. Se encontraron con dos sabios budhistas, Matanga y Tchu-falan, a los que invitaron a ir a China con ellos, y los cuales tradujeron más adelante al chino algunas de las obras más importantes búdhicas. El estilo en que está redactado el *Lalita-Vistara* y las formas gramaticales que en él se encuentran, hicieron suponer a los indianistas que esa obra pertenecía a una época relativamente moderna de la literatura india: en adelante habrá que considerarla como anterior a nuestra Era, si es cierto, como lo afirman los sinólogos, que la *Vida de Budha* fué traducida del sánscrito al chino como uno de los libros canónicos del budhismo en el año 76 de la Era vulgar. La misma obra fué traducida también al tibetano, y la edición de esa versión tibetana, publicada en París con una traducción francesa por E. Foucaux, a quien debemos el primer

texto tibetano impreso en Europa, hace el mayor honor a ese distinguido sabio y al Gobierno que protege esos estudios de la manera más liberal y esclarecida.

Las relaciones intelectuales entre la Península india y el Asia septentrional continuaron sin interrupción durante muchos siglos. El Gobierno chino encargó a magistrados y generales que visitasen la India, de donde debían traer descripciones geográficas y estadísticas de esa comarca, y Memorias acerca de su estado político. Además de esos enviados especiales, franquearon los montes Himalaya numerosos peregrinos, atraídos por el deseo de estudiar la Ley en el país que fué su cuna. Unos trescientos años después del reconocimiento público del budhismo por el emperador Ming-ti, empezó la gran afluencia de peregrinos chinos en la India. La relación más antigua que de esos viajes tenemos es la de Fa-hien, quien visitó la India hacia fines del siglo IV. Su Memoria ha sido traducida por Remusat; pero Stanislas Julien nos promete una nueva versión más correcta. Después de Fa-hien tenemos los viajes de Hoei-seng y de Song-yung, enviados a la India, en 518, por orden de la Emperatriz, para buscar libros sagrados y reliquias. Vienen después las *Memorias sobre las comarcas occidentales*, redactadas en el año 648 por Hieun-thsang, que forman doce libros, de los que poseemos ya los ocho primeros, traducidos por Stanislas Julien. Esperamos que la traducción de los cuatro últimos libros no tardará en aparecer. Después de Hiuen-thsang, las principales obras de los peregrinos chinos son los *Itinerarios de los cincuenta y seis religiosos*, obra redactada hacia el año 730 de Jesucristo, y el *Itinerario del viaje de Ki-nie*, quien visitó la India en 964, a la cabeza de trescientos samaneos. La India fué, durante algún tiempo, la Tierra Santa de los chinos. En ella había vivido y muerto el maestro de la Ley. En ella se encontraban los monumentos que recordaban los principales acontecimientos de su vida, los templos en los que se podían venerar sus reliquias, los monasterios en los que la tradición conservaba, de generación en generación, el recuerdo de sus palabras y sus acciones. En ella también se encontraban los libros que exponían su doctrina en toda su primitiva pureza, y las escuelas en las que mejor podían estudiarse las diferentes herejías que se habían producido con el tiempo.

Como la India no ha tenido nunca literatura histórica, esas relaciones de viajes, escritas por los peregrinos y los enviados chinos, tienen una importancia extrema a causa de las indicaciones que suministraban sobre la historia social, política y religiosa de ese país, desde el comienzo de nuestra era hasta la época de la invasión musulmana. Pronto se comprendió todo el partido que se podía sacar de los autores mahometanos para la historia de la India durante la Edad Media; y en una Memoria recientemente publicada por Reinaud, el sabio francés más versado en la literatura árabe, se encuentran reunidos materiales nuevos e importan-

tes, doblemente preciosos para la India, donde no ha habido nunca historiador ni analista indígena que redactase una relación de los acontecimientos ocurridos en su país. Se conocía la existencia de documentos semejantes en chino; y eminentes sabios, tales como Humboldt, Biot y otros, venían constantemente reclamando una traducción de las Memorias más antiguas escritas por los peregrinos chinos; sin embargo, parecía que nuestra curiosidad en ese punto no se iba a ver nunca satisfecha. Francia es el único país en el que hayan florecido los estudios chinos, y un sinólogo francés, Abel Remusat, fué el que por fin emprendió la tarea de traducir la Relación de uno de aquellos peregrinos. Remusat murió antes de poder dar a luz su traducción de los viajes de Fa-hien. Esa traducción, publicada bajo los auspicios de Landresse, permaneció mucho tiempo sin que la siguiera ningún trabajo del mismo género. Por lo demás, la obra no respondía a lo que se hubiera podido esperar del eminente orientalista. La mayor parte de los nombres propios, los nombres de países, de ciudades, de montañas y ríos, los títulos de los libros y todos los términos sacramentales de la fraseología búdhica, se encontraban de tal manera desfigurados en las transcripción o en la traducción del autor chino, que a menudo era imposible descubrir la forma original.

El alfabeto chino no ha sido hecho para representar el sonido de las palabras. Era en su origen un sistema simbólico, en el que cada palabra tenía su representante gráfico. No hubiera sido posible escribir el chino de otra manera. En efecto, el chino es una lengua monosilábica. Ninguna palabra puede componerse de más de una consonante y una vocal, incluyéndose en la categoría de vocales simples los diptongos y las vocales nasales. El número posible de palabras es, pues, extremadamente restringido, y el chino no posee más que cuatrocientos cincuenta sonidos significativos. Ninguna lengua hubiera podido contentarse con un vocabulario tan pobre, y en chino, lo mismo que en los otros idiomas monosilábicos, cada palabra tenía muchos sentidos diferentes, según se pronunciase con entonaciones o acentos diferentes. El número total de palabras, o más bien de ideas, que encierra el Diccionario clásico, se eleva, según dicen, a cuarenta y tres mil cuatrocientas noventa y seis. Hubiera sido perfectamente inútil una representación gráfica del sonido de las palabras, y hubiese sido absolutamente necesario recurrir a una escritura simbólica completa para la introducción de los signos determinativos. Casi todo el enorme diccionario del chino (por lo menos las veintinueve trigésimas partes) se compone de signos combinados, de los que una parte indica el sonido general, y la otra la significación particular. Con semejante sistema gráfico era posible representar el chino, pero imposible dar el sonido o la significación de las palabras de ninguna otra lengua. Además, algunos de los sonidos más ordinarios, tales como *r*, *b*, *d* y *a*, por ejemplo, son desconocidos en chino.

¿Cómo, pues, habían de arreglarse los traductores chinos de los libros indios para representar en su lengua los nombres propios sánscritos? El sistema más racional hubiera sido elegir tantos signos chinos como letras sánscritas, y expresar siempre una sola y misma letra sánscrita por un solo y mismo carácter chino. Si la inteligencia china no podía elevarse a la concepción de una consonante sin vocal, o de una vocal sin consonante, los intérpretes hubieran debido expresar siempre un mismo sonido silábico en sánscrito por un solo y mismo carácter silábico chino. Este es el sistema adoptado hoy por los chinos cuando se encuentran en la necesidad de escribir nombres propios europeos. En lugar de sujetarse à una ley común y adoptar un mismo alfabeto armónico, cada traductor parece haber escogido a su capricho y casi al azar los signos que quería emplear para figurar los sonidos de las palabras sánscritas. Resülta de esto, que cada transcripción de una palabra sánscrita por los budhistas chinos es un enigma, cuya explicación escapa al espíritu más penetrante. ¿Quién hubiera podido jamás adivinar que *Fo-to*, o más frecuentemente *Fo*, significa Budha, *Ko-lo-ken-lo*, Rahula, hijo de Budha, *Po-lo-nai*, Benarés, *Hengho*, Ganges, *Niepan*, Nirvana, *Chamen*, Sramana, *Feito*, Veda, *Tchali*, Kshattriya, *Sin-to-lo*, Sudra, *Fan* o *Fan-lon-sux*, Brahma? Cierto es que algunas veces los chinos tratan de dar, además de la representación fonética de las palabras sánscritas, una traducción del sentido de esas palabras. Pero la traducción de nombres propios es siempre una cosa muy delicada y escabrosa, y era preciso estar familiarizado con la literatura sánscrita y búdhica para poder restituir, con ayuda de traducciones truncadas, la forma original de los nombres propios que los intérpretes quisieron expresar. Si nos encontramos en una versión china de Tucídides con un personaje llamado «Conductor del pueblo», podríamos conjeturar que la forma griega de su nombre fuese tanto *Demagogos* o *Laoegos*, como *Agesilao*. Cuando el nombre de la ciudad de Sravasti se veía escrito *Che-wei*, que significa en chino «donde se escucha», se necesitaba una sagacidad poco común para traducir la palabra china por el nombre sánscrito Sravasti, derivado de Sravas, «oída» o «renombrada». Además de los nombres de lugares y de ríos, de reyes y de santos, existía toda la extraña terminología budhista, de la que ningún diccionario da una explicación satisfactoria. ¿Cómo podían saber los mejores sinólogos que las palabras que significan ordinariamente «sombra oscura», estaban tomadas como términos técnicos para designar el Nirvana o la absorción en el seno de lo absoluto; que «volver a ser pureza» tenía el mismo sentido, y que la misma idea veíase una vez más expresada por una frase que significaría literalmente en chino vulgar «transportar-figura-pasar al otro lado del siglo»? Un monasterio es llamado «origen-puerta», en vez de «negor-puerta». La voz de Budha es llamada «la voz del dragón», y su doctrina «la puerta de los expedientes».

Por largos que puedan parecer estos detalles, hemos estimado casi como un deber el no abreviarlos, a fin de dar una idea de las dificultades con las que ha tenido que luchar Stanislas Julien. El público no es pródigo en alentar a los orientalistas. Pocas gentes se interesan por sus trabajos, y la mayor parte de los que se interesan aceptan sencillamente los resultados obtenidos, sin poder comprender cuántos trabajos representan. Muchas personas de las que han leído la traducción de las inscripciones cuneiformes, se encuentran indudablemente muy complacidas con poseer los anales auténticos y contemporáneos del reino de Darío y Jerjes. Pero si pudieran darse cuenta del método seguido por sabios como Grotefend, Burnouf, Lassen y Rawlinson, para llegar a descifrar esos antiguos archivos, verían que el descubrimiento del alfabeto, de la lengua, de la gramática y del sentido de las inscripciones aqueménides, merece ser colocado en el mismo rango que los descubrimientos de un Kepler, de un Newton o de un Faraday. Asimismo, la traducción de un libro chino al francés no parece ser una empresa muy laboriosa; y sin embargo, Stanislas Julien, aunque reconocido desde hace mucho tiempo como el primer sinólogo de Europa, ha necesitado veinte años de incesante trabajo antes de ponerse en condiciones de dar una traducción de los *Viajes de Hiuen-thsang*. Se vió obligado a aprender el sánscrito, que no es una de las lenguas más fáciles, y a estudiar la literatura búdhica en sánscrito, en palí, en tibetano, en mongol y en chino. Hubo de hacer largas listas de todos los nombres propios concernientes al budhismo, y someter todas las palabras al análisis más minucioso antes de establecer sobre bases ciertas su alfabeto armónico. Únicamente después de ese largo trabajo previo, pudo por fin resolver las dificultades de la tarea que se había impuesto.

Nuestros lectores recordarán el interés excitado hace algunos años por los viajes de Huc y Gabet, aun cuando esos atrevidos misioneros se vieron obligados a renunciar a su primera intención, que fué la de penetrar en la India por China y el Tibet, pues no pudieron pasar más adelante de la famosa capital de Lhassa. Si se considera, pues, que otro viajero recorrió el mismo camino doce siglos antes; que consiguió franquear las montañas y los desiertos que separan la China de la India; que visitó las principales ciudades de la península indostánica en una época en la que ningún escritor, ni indígena, ni extranjero da sobre la India el menor detalle; que aprendió el sánscrito y reunió una gran colección de obras budhistas; que sostuvo discusiones públicas sobre materias religiosas con los filósofos y sacerdotes más célebres de su tiempo; que tradujo del sánscrito al chino las principales obras de la literatura budhista y redactó una relación de sus viajes, que se encontraba en las bibliotecas de China, no en manuscrito, sino impresa, se comprenderá fácilmente con qué impaciencia era esperada la traducción de obra tan importante por todos los que se

interesaban por la historia antigua de la India y el estudio del budhismo.

El nombre de Hiuen-thsang fué pronunciado por primera vez en Europa por Abel Remusat y Klaproth. Descubrieron fragmentos de la relación en una obra china titulada *Pien-i-tien* (o *Memorias sobre los países y pueblos extranjeros*). Remusat escribió a China para tratar de procurarse una edición completa de la obra de Hiuen-thsang; pero Morrison le respondió que la obra estaba agotada. Sin embargo, algunos fragmentos publicados por Remusat a continuación de su traducción del *Fo-kue-ki*, hicieron sensación en el mundo de los orientalistas. Stanislas Julien obtuvo en 1838 de un misionero lazarista que viajaba por el interior de China la edición imperial de *Hiuen-thsang;* y hoy, después de largos años de estudios, acaba de publicar la primera parte de su traducción. Aunque haya pocas personas que sepan apreciar la dificultad de un trabajo como el de Stanislas Julien, están en el deber de proclamar en voz alta el reconocimiento que se le debe; pero la mejor manera de alabarle sería quizá decir (lo que es la pura verdad) que, en una rama de estudios en los que no existen monopolios ni privilegios, Stanislas Julien es, por confesión general, el único hombre de Europa capaz de producir los volúmenes que en este momento tenemos delante.

Consagraremos el resto de este ensayo a un esbozo rápido de la vida y viajes de Hiuen-thsang. Nació en China, en la ciudad de Tchin-Lien, en una época en la que el imperio se veía trastornado por sangrientas revoluciones. Su padre había rehusado las funciones públicas que le habían ofrecido, a fin de consagrarse por completo al estudio y a la educación de sus cuatro hijos. Dos de éstos se distinguieron desde pequeños; eran uno de los mayores y el menor, Hiuen-thsang, el futuro viajero y teólogo. De corta edad aún, el niño fué enviado a un convento budhista, donde fué iniciado en la lectura y en el estudio de los libros sagrados bajo la dirección de su hermano segundo; y a la edad de trece años fué admitido en el número de los religiosos. Los horrores de la guerra interrumpieron a menudo sus apacibles trabajos y le obligaron a buscar un refugio en las provincias más apartadas del imperio. Cuando cumplió veinte años, recibió «el complemento de las reglas monásticas», es decir, la ordenación; y ya se había esparcido el renombre de su ciencia. Había profundizado los principales libros canónicos del budhismo, el sistema de moral y metafísica, las obras que contenían la vida y predicaciones de Budha; y estaba versado en las doctrinas de Confucio y Lao-Tse. Sin embargo, su espíritu veíase agitado por dudas que se esforzaba constantemente en aclarar. Durante seis años continuó sus estudios en las principales escuelas de China, y a menudo, en los conventos a donde iba a aprender, le rogaban que explicase él mismo a los religiosos los sagrados libros. Por fin, cuando reconoció que nadie, aun entre

los doctores más eminentes, podía darle las luces que necesitaba, formó la resolución de ir a la India. Conocía las obras de los peregrinos que habían estado ya en aquel país, tales como Fa-hien y otros. Sabía que encontraría en la India los originales de esos libros cuya traducción china había dejado oscuros tantos puntos que turbaban su espíritu.

Cuando conoció todos los peligros del viaje, se dijo que, «puesto que *Fa-hien* y *Tchi-yen* habían podido ir a buscar la ley para servir de guía a los hombres y hacerles felices, el deber de una alma grande era imitarlos y seguirles». De acuerdo con varios religiosos, dirigió un escrito al Emperador, suplicándole les autorizase para su marcha a la India. Habiendo sido negada esta petición, los compañeros de Hiuen-thsang no se atrevieron a perseverar en su designio; pero él no se dejó abatir. Recordó un sueño que su madre le contara en otro tiempo, la cual, al nacer su hijo, soñó que éste marchaba a Occidente en busca de la ley. Él mismo se había visto en sueños transportado a regiones desconocidas. Como desde hacía tiempo había renunciado a todas las afecciones terrestres, resolvió desafiar todos los peligros y arriesgar su vida por el único objeto que le parecía verdaderamente digno de ocupar los pensamientos y el corazón del hombre.

Se dirigió por las orillas del río Amarillo, el Hoang-ho, al lugar que era el punto de cita general de las caravanas que marchaban a la India. A pesar de que el gobernador del país había dado órdenes severas para impedir que pasaran la frontera, el joven religioso, con ayuda de sus compañeros, consiguió burlar la vigilancia de los aduaneros. Mandaron espías en su persecución; pero impresionó tanto al gobernador la franqueza de sus declaraciones y la firmeza de su resolución, que rompió el documento oficial en que se consignaban las señales del fugitivo y le envió a dos de sus discípulos para que le condujeran secretamente hacia el Oeste. Esos dos novicios no tardaron en abandonarle y Hiuen-thsang se encontró solo, sin amigos y sin guías. Recurrió a fervorosas oraciones para obtener las fuerzas que le eran necesarias.

Al día siguiente por la mañana, un joven de los países bárbaros se le ofreció para servirle de guía. Aquel desconocido le acompañó fielmente durante algunos días, pero le abandonó a la entrada del desierto. Le quedaban aún por cruzar cinco torres de señales, y Hiuen-thsang no podía guiarse en el desierto de áridas arenas sino por las huellas de los caballos y montones de huesos. Caminó penosamente, y aunque asaltado por las visiones de la refracción, llegó cerca de la primera torre. Fué visto por los centinelas, y en poco estuvo que las flechas no hubieran puesto fin a todos los proyectos y a la vida del viajero. Pero consiguió darse a conocer, y el comandante del puesto, celosísimo budhista, le ofreció hospitalidad y le dió recomendaciones para el comandante de

la estación siguiente, lleno, según dijo, de buenos sentimientos, y además próximo pariente suyo.

Hiuen-thsang continuó durante algún tiempo su marcha sin contratiempos desagradables; pero le previnieron que los guardianes de la última torre eran hombres intratables y violentos, y hubo de dar un largo rodeo para evitarlos. Entró entonces en otro desierto en el que no había ni pájaros, ni cuadrúpedos, ni agua, ni pastos, y se perdió. Para colmo de desgracias se le cayó el odre en el que llevaba su provisión de agua, y todo el contenido se desparramó por el suelo. Sintió entonces que su valor se debilitaba y tuvo el pensamiento de volver sobre sus pasos. Comenzó a desandar camino, pero no tardó en pararse. «Al principio, dijo, juré que si no llegaba al *Tien-chon* (la India), no daría jamás un paso para volver al Oriente (a China). ¿Qué es lo que hago ahora? Prefiero morir yendo hacia Occidente que volver al Este con vida». Cuatro noches y cinco días erró por aquel desierto, atormentado por una sed abrasadora, sin una gota de agua para humedecer su garganta o sus labios. Para sostener las fuerzas no contaba más que con la oración; ¿y qué es lo que rezaba? Oraciones tomadas en libros que enseñaban que no había Dios, ni creador, ni creación; nada, excepto el espíritu sumido sin cesar en ensueños sobre sí mismo. Verdaderamente es maravilloso ver cómo, en la atmósfera más empobrecida, continúa brillando aún la chispa divina y esparciendo calor y luz por las frías tinieblas del corazón humano.

Fortificado con la oración, Hiuen-thsang se volvió a poner en marcha, y después de algún tiempo llegó a orillas de un gran lago. Estaba en el país de los Tártaros Oigurs. Allí le esperaba una calurosa acogida, hasta excesivamente calurosa. Uno de los Khans tártaros, enterado de su llegada, le envió mensajeros para que le invitaran a ir a palacio, y le rogó encarecidamente se estableciese a su lado para instruir a sus súbditos en la fe budhista. Hiuen-thsang manifestó en vano que había venido al Oeste por amor a la Ley, y como no estaba aún en posesión de la Ley, le era imposible detenerse en la mitad de su empresa. El Khan le amenazó con retenerle por fuerza si no quería hacerlo de grado. Pero Hiuen-thsang permaneció inquebrantable en su resolución. «El rey, dijo, no podrá retener más que mi cuerpo; no tiene ningún poder sobre mi espíritu y mi voluntad». A partir de este momento se negó a tomar alimento alguno para poner fin a su vida. Durante tres días no quiso probar bocado. Por fin el rey, asustado de las consecuencias de su rigor, presentó sus excusas al pobre religioso y le dejó en libertad de dirigirse a donde mejor le pareciera. Unicamente le hizo prometer que a su regreso a China se detendría en aquel reino tres años.

Hiuen-thsang permaneció todavía un mes en el país de Kaotchang, dando todos los días conferencias piadosas a las cuales

asistían el rey, la reina y todas las personas de la corte; después continuó su viaje acompañado de una escolta numerosa y llevando cartas de recomendación para veinticuatro príncipes, cuyos territorios debía atravesar la caravana. Su itinerario puede ser indicado por una línea que pase por la comarca llamada hoy la Dzungaria, por los montes Mousur-dabaghan, la parte septentrional del Belur-tag, el valle del Yaxastes, la Bactriana y el Kabulistan.

No podemos seguirle en todos los países que atravesó, aunque la relación de sus aventuras sea muy interesante y dé datos muy importantes sobre los pueblos que visitó. He aquí la descripción de la Montaña de hielo (en la cadena de los montes de Monsur-dabaghan) que leemos en la página 53 de la biografía de Hiuen-thsang:

»Esa montaña es muy peligrosa y su cúspide se eleva hasta el cielo. Desde el principio del mundo se ha acumulado en ella la nieve y se ha transformado en bloques de hielo que no se funden ni en primavera ni en verano. Sábanas duras y brillantes se extienden hasta el infinito y se confunden con las nubes. Si se las mira, queda uno deslumbrado por su resplandor. Encuéntranse picos helados que se inclinan al través sobre los lados del camino, y de los cuales tienen unos hasta cien pies de altura, y los otros varias decenas de pies de anchura. De esta suerte no se pueden atravesar éstos sin dificultad ni escalar aquéllos sin peligro. Añadid a esto ráfagas de viento y torbellinos de nieve que le asaltan a uno a cada momento, de manera que, aun con zapatos dobles y vestidos guarnecidos de pieles, no se puede menos que temblar de frío. Cuando se quiere comer o dormir, no se encuentra ningún lugar seco para descansar».

Durante los siete días que duró el paso de esas montañas, Hiuen-thsang perdió trece o catorce compañeros, muertos de hambre y de frío.

Lo más importante de esa primera parte de los *Viajes* del peregrino chino, es que tenemos la prueba del alto grado de civilización a que habían llegado, en tiempos de Hiuen-thsang, los pueblos del Asia central. Se había uno acostumbrado gradualmente a creer en la antigua civilización de Egipto, Babilonia, China e India; pero ahora que nos encontramos con que las hordas de la Tartaria poseían en el siglo VII de nuestra Era las principales artes y las principales instituciones de una sociedad avanzada, tendremos que suprimir pronto por completo la palabra *bárbaros*. La teoría de Oppert, que atribuye a una raza turania o escita la invención de los caracteres cuneiformes y una civilización anterior a la de Babilonia y Nínive, parecerá de aquí en adelante mucho más verosímil de lo que se habría creído al principio, porque entre ese período de su historia y de su literatura, que puede llamarse el período cuneiforme, y la época de la visita de Hiuen-thsang,

ningún movimiento había llevado a esos pueblos nuevos elementos de civilización.

En el reino de Okini, sobre la frontera occidental de China, Hiuen-thsang encontró un comercio floreciente; el uso de la moneda de oro, de plata y de cobre; un alfabeto tomado del sánscrito, y conventos donde numerosos religiosos estudiaban las principales obras del budhismo. Más adelante se encontró con minas de oro en curso de explotación y países en los que estaba muy atendida la agricultura, cultivándose toda clase de frutas: peras, manzanas, higos, almendras, uvas y granadas, así como arroz y trigo. Los habitantes usaban trajes de seda y lana. En las principales ciudades había músicos que tocaban flautas y guitarras. El budhismo era la religión dominante en aquella región; pero se hallaban también vestigios de un culto más antiguo: el culto del fuego, la antigua religión de Bactriana. Toda la comarca estaba llena de escuelas, conventos, monumentos y estatuas. Samarkanda era en aquellos tiempos una especie de Atenas, y todas las tribus vecinas trataban de imitar a los habitantes de aquélla. Balkh, la antigua capital de Bactriana, construída a orillas del Oxus, era todavía una ciudad importante, bien fortificada y llena de edificios religiosos. Los minuciosos detalles que da nuestro viajero sobre la circunferencia exacta de las ciudades, sobre el número de sus habitantes, sobre las producciones de su suelo y sobre los artículos de comercio, prueban perfectamente que refiere lo que él mismo vió y oyó. He aquí, pues, que se abre ante nosotros una nueva página de la historia del mundo; he aquí que nos señalan nuevas ruinas cuyas excavaciones recompensarían las pesquisas de un Layard.

Pero es preciso apresurarnos. Nuestro viajero, como ya lo hemos dicho, penetró en la India por el Kabul. Poco tiempo después de haber llegado a Pu-lu-cha-pu-lo (en sánscrito Purushapura), el Peshawer moderno, Hiuen-thsang oyó hablar de una caverna extraordinaria, en la que Budha convirtió en un tiempo al rey de los dragones y donde prometió a su nuevo discípulo dejarle su sombra, a fin de que si alguna vez los malos instintos de su naturaleza de dragón trataban de recobrar su imperio, le recordasen sus juramentos la vista de aquellos rasgos venerados. Budha cumplió su promesa, y la caverna del dragón llegó a ser después un célebre lugar de peregrinaciones. Nuestro viajero supo que los caminos que conducían a la gruta eran extraordinariamente peligrosos y estaban infestados de bandidos. Supo también que desde hacía dos o tres años no se había visto volver a ninguno de los peregrinos que habían querido visitarla. Pero Hiuen-thsang respondió a los que le advertían el peligro: « Sería difícil, aun durante cien mil *Kalpas*, encontrar una sola vez la verdadera sombra de Budha; ¿cómo podría haber llegado hasta aquí sin ir a adorarla?» Se separó, pues, de sus compañeros, y después de vanos esfuerzos

para procurarse un guía, encontró al fin un joven que le condujo a una granja perteneciente a un convento de las cercanías. Allí encontró un anciano que consintió en enseñarle el camino.

Apenas se habían puesto en camino, cuando fueron atacados por cinco bandidos. «Maestro, le dijo uno de los bandidos, ¿adónde vais?»— «Deseo, respondió Hiuen-thsang, ir a adorar la sombra de Budha».— «Maestro, replicó su interlocutor, ¿no habéis oído decir que estos lugares están infestados de bandidos?» — «Los bandidos son hombres, repuso Hiuen-thsang; cuando voy a adorar a Budha, aunque los caminos estuvieran llenos de bestias feroces marcharía sin temor; con mayor razón no debo tener miedo de vosotros, que sois hombres cuyo corazón está dotado de piedad». Los bandidos se conmovieron ante estas palabras y abrieron su corazón a la fe.

Después de ese incidente, Hiuen-thsang se volvió a poner en marcha con su guía. Franqueó un arroyo que corría entre dos rocas elevadas. En una de las rocas se encontró una puerta, por la que penetró en la gruta. En el interior todo era tinieblas y no pudo ver nada. «Maestro, le dijo el anciano, id todo derecho; cuando hayáis tocado la pared oriental, dad cincuenta pasos hacia atrás y mirad precisamente hacia el Este; allí reside la sombra». Hiuen-thsang siguió las instrucciones del anciano e hizo cien saludos; péro no vió nada. Entonces se recriminó amargamente sus faltas pasadas; lloró y se entregó a la desesperación porque la sombra de Budha no quería aparecérsele. Por fin, tras muchas oraciones e invocaciones, vió aparecer en el muro oriental una débil claridad, del tamaño de la marmita de barro en la cual los religiosos budhistas acostumbraban cocer su alimento. Pero aquel resplandor se apagó al instante. Empezó de nuevo a orar, lleno de alegría y de dolor, y de nuevo vió una luz que se desvanecía como un relámpago. Entonces, en un transporte de piedad y de amor, juró no abandonar aquel lugar hasta haber visto la sombra del *Honorable del siglo*. Después de hacer doscientas nuevas salutaciones la caverna se iluminó repentinamente, y la sombra de Budha, de una blancura resplandeciente, se dibujó majestuosamente en el muro como cuando las nubes se entreabren y dejan percibir de repente la majestuosa imagen de la *montaña de oro*. Una aureola resplandeciente iluminaba los contornos de la faz divina. Hiuen-thsang, arrebatado en éxtasis, contempló durante mucho tiempo el objeto sublime e incomparable de su admiración... Cuando hubo contemplado bastante rato aquel prodigio, ordenó de lejos a seis de sus hombres que entrasen en la caverna y encendieran fuego para quemar perfumes. Cuando el fuego hubo prendido, la sombra de Budha desapareció. Hiuen-thsang ordenó apagar el fuego, y la visión volvió a presentarse. De los seis hombres cinco pudieron verla, pero el sexto no vió nada. El anciano que había servido de guía quedó maravillado

cuando Hiuen-thsang le refirió lo que había visto. «Maestro, le dijo, sin la sinceridad de vuestra fe y la energía de vuestros votos, no hubierais podido ver semejante prodigio».

Tal es la relación que leemos en la *Historia de la vida de Hiuen-thsang*, escrita por dos de sus discípulos. Pero debemos decir en honor de nuestro peregrino que en el *Si-gu-ki*, que contiene la relación redactada por él mismo, se refiere la historia de diferente manera. La descripción de la caverna está hecha en términos casi idénticos; pero he aquí lo que añade el autor: «En otro tiempo se veía la sombra de Budha, radiante como su figura natural, y con todos los signos de la belleza; se hubiera creído ver a Budha en vida. Desde los últimos siglos no se la ve ya completamente. Aunque se percibe algo, no es más que una semejanza débil y dudosa. Cuando un hombre ora con fe sincera y ha recibido (de lo alto) una impresión secreta, la ve claramente, pero no puede gozar mucho tiempo de su vista».

Desde Peshawer, el teatro de ese prodigio extraordinario, Hiuen-thsang se dirigió a Cachemira, recorriendo las principales ciudades de la India central, y llegó por fin a Magadha, la Tierra Santa de los budhistas. Permaneció en ella cinco años, consagrado todo el tiempo al estudio del sánscrito y de la literatura budhista y visitando todos los lugares santificados por los recuerdos del pasado. Atravesó después el Bengal y se dirigió hacia el Sur con intención de ir à Ceylán, sede principal del budhismo. Obligado a renunciar a tal deseo porque la isla era a la sazón presa de la guerra civil y el hambre, continuó sus exploraciones por el continente. Atravesó la península de Este a Oeste, remontó la costa de Malabar, llegó hasta el Indo, y después de numerosas excursiones para ver los lugares más interesantes, volvió à Magadha para pasar allí, en compañía de los amigos que había dejado, algunos de los años más felices de su vida. Podemos seguir su itinerario en el mapa trazado con una habilidad consumada por Vivien de Saint-Martín. Por último se vió obligado a regresar a China, y atravesando el Penjab, el Kabulistan y la Bactriana, llegó a orillas del Oxus, cuyo curso remontó casi hasta sus fuentes en la meseta de Pamir. Residió algún tiempo en las tres ciudades principales del Turkestan, Khasgar, Yarkand y Khoten; y tras diez y seis años de viajes, de peligros y de estudios, se encontró de nuevo en su país natal. Su reputación le había precedido, y el pobre peregrino, que se vió en otro tiempo tan apurado para sustraerse a la persecución de los espías y soldados del Gobierno imperial, fué recibido ahora con honores públicos por el Emperador en persona.

Su entrada en la capital fué como un triunfo. Las calles estaban sembradas de flores y adornadas con tapices y banderas. Los magistrados, seguidos de numerosa escolta de soldados, fue-

ron a recibirle, y todos los religiosos de la ciudad salieron a su encuentro en solemne procesión.

He aquí la curiosa numeración de los trofeos que se exhibieron y que eran llevados por gran número de caballos: 1º, ciento cincuenta granos de cenizas de Budha; 2o., una estatua de oro del gran maestro de la Ley; 3o., otra estatua de Budha, esculpida en madera de sándalo; 4o., una estatua de madera de sándalo, que representaba a Budha en el momento de bajar del cielo; 5o., una estatua de plata de Budha, semejante a la que le representaba explicando *la flor de la Ley* y otros libros sagrados, en la montaña llamada el *Pico del buitre;* 6o., una estatua de oro de Budha, que le representaba domando un dragón venenoso; 7o., una estatua de oro de Budha, que le representaba predicando su doctrina; por último, una colección de seiscientas cincuenta y siete obras en quinientos veinte volúmenes. El Emperador recibió al peregrino en el palacio de Fénix, y lleno de admiración hacia sus talentos y sabiduría, le ofreció un puesto eminente en el Estado, exhortándolo a que dejara la vida religiosa para que le secundase en la dirección de los negocios del mundo. Hiuen-thsang rechazó todos los ofrecimientos. Sabía, decía, que «la doctrina de Confucio era el alma de la administración; que, en cuanto a él, había abrazado con ardor la Ley de Budha, que jamás quería abandonar. No pedía al príncipe más que un solo favor; era que le permitiese concluir sus días en religión». El Emperador le rogó entonces que le acompañara en una expedición contra los rebeldes del Este de China. El religioso se negó también, diciendo que «sus principios, fundados en la benevolencia y la afección hacia los hombres, no le permitían asistir a combates y escenas sangrientas».

Hiuen-thsang solicitó y obtuvo autorización para retirarse a un convento y redactar en él la relación de sus viajes y traducir las obras que había traído de la India. Sus *Memorias* fueron muy pronto escritas y publicadas; pero la traducción de los manuscritos sánscritos ocupó todo el resto de su vida. Antes de emprender ese trabajo, Hiuen-thsang pidió al Emperador la cooperación de cierto número de religiosos instruídos y copistas para que tradujesen bajo su dirección y pusieran en limpio los textos traducidos. Con tal ayuda pudo publicar la traducción de setecientas cuarenta obras ú opúsculos en mil trescientos treinta y cinco volúmenes. A menudo se le veía meditar sobre un pasaje difícil, y de repente parecía que su espíritu se iluminaba por una luz de lo alto. Entonces su alma se ensanchaba, como la de un hombre sumido en la oscuridad que ve cómo el sol atraviesa las nubes y brilla en todo su esplendor. Desconfiando siempre de su inteligencia, atribuía el mérito a la inspiración misteriosa de los Budhas y de los Bodhisattvas.

Cuando sintió su fin cercano cesó de traducir y no se ocupó

más que de sus deberes religiosos. Ordenó que se distribuyeran entre los pobres sus vestidos y todo lo que poseía. Invitó a sus amigos a que fuesen a verle y despedirse del cuerpo impuro y despreciable de Hiuen-thsang. «Después de mi muerte, les dijo, me conduciréis a mi última morada de una manera sencilla y modesta. Envolveréis mi cuerpo en una sábana y le depositaréis en el seno de un valle, en un lugar tranquilo y solitario. Deseo, añadió, que aprovechen a los otros hombres los méritos que he adquirido con mis buenas obras; nacer con ellos, en el cielo de los *Tuchitas*, ser admitido en la familia de *Mi-le* (*Maitreya*) y servir a aquel Budha lleno de ternura y afección. Cuando vuelva yo a la tierra para recorrer otras existencias, deseo, en cada nuevo nacimiento, cumplir con celo ilimitado mis deberes para con Budha y llegar por fin a la inteligencia trascendente». Murió en el año 664. Es poco más o menos la época en la que el mahometismo emprendía en Oriente sus sangrientas conquistas y en la que el cristianismo comenzaba a derramar su luz pura por las sombrías selvas de Germania.

Es imposible, en cortas páginas, hacer justicia suficiente a un hombre tan extraordinario como Hiuen-thsang. Si no poseyéramos más que las Memorias que él mismo ha dejado sobre su vida y sobre sus viajes (de las que Stanislas Julien acaba de publicar en París la primera parte), no conoceríamos los motivos que le guiaron ni los sufrimientos que hubo de padecer. Felizmente dos de sus amigos y discípulos escribieron una historia de su vida, y Stanislas Julien ha obrado cuerdamente al comenzar su colección de los peregrinos budhistas por la traducción de esa biografía. En ella se revela a nosotros el hombre mismo con su silencioso entusiasmo, que le sostuvo siempre en sus arduas empresas. En ella le vemos desafiando los peligros del desierto, escalando los ventisqueros, atravesando torrentes, y sometiéndose sin temor ni emoción a la violencia brutal de Thugs, indios sedientos de su sangre. En ella le vemos también rechazando las tentadoras ofertas de Khans, reyes y emperadores, y encerrándose, lejos de su patria, en una pobre celda de un convento budhista, para dedicarse pacientemente al estudio de una lengua extraña, porque esa lengua era la llave de la literatura sagrada, que contenía los principios de la Ley santa, en la cual únicamente quería vivir. Después la biografía nos le muestra rodeado de homenajes públicos, reconocido como un igual por sus antiguos maestros, invitado a explicar los libros santos en las escuelas más célebres de la India. Le vemos convertido en el campeón de la fe ortodoxa, en árbitro de los concilios, en el favorito de los reyes indios. De todo esto apenas nos dicen nada sus propias Memorias.

Después de haber dicho todo lo bueno de Hiuen-thsang, no queremos disimular sus debilidades, que nos da a conocer esa misma biografía. Fué un hombre crédulo, fácilmente engañado por sacer-

dotes solapados, y arrastrado más fácilmente aun por propia inclinación a la superstición. Pero hubiera merecido vivir en tiempos mejores, y casi envidiamos un carácter tan noble á un país que no es el nuestro, y un alma tan elevada a una religión que era indigna de ella. No se acierta a descubrir en él ningún rasgo de egoísmo. Su vida entera pertenece a la fe en que había nacido, a esa Ley brillante de Budha, que quería propagar sobre la tierra. No pensó jamás en sí mismo, y el objeto constante de sus esfuerzos fué iluminar y salvar a los otros hombres. Fué un corazón honrado y magnánimo. Y por extraño, por duro, por chocante que su exterior pueda parecernos, hay en la figura de ese chino, de piel amarilla, de ojos pequeños y oblicuos, algo que despierta nuestra simpatía. Hay en su vida y en la obra de su vida, algo que le coloca por derecho propio en el rango de los héroes de Grecia, de los mártires de Roma, de los caballeros de las Cruzadas, de los exploradores de las regiones árticas, y que hace sea un deber el inscribir su nombre en la lista de los grandes hombres olvidados. Hay un parentesco más elevado que el de la sangre que corre en nuestras venas: el de la sangre que hace que nuestros corazones palpiten con la misma alegría y la misma indignación. Hay una nacionalidad más elevada que la conferida por la sumisión à una misma corona real ó imperial: la que nos viene de nuestra común sumisión al Padre y Gobernador del género humano.

Justo es decir que debemos la publicación de la segunda parte de esa importante traducción à la liberalidad de los directores de la Compañía de las Indias. No es la primera vez que nos es dable hacer constar lo que dicho cuerpo se honra por su eficacia en favorecer la publicación de trabajos literarios y científicos concernientes a Oriente; y felicitamos al presidente del Consejo, coronel Sykes, y al presidente de la Cámara de comprobación, Vernon Smith, por la elección verdaderamente excelente que han hecho en este caso particular. Han debido saber con viva satisfacción que la edición de un volumen que, sin su generosa ayuda, quizá no se hubiera publicado nunca, se ha agotado por completo en unas semanas.

## CAPÍTULO XI

### EL NIRVANA BÚDHICO

*Al Director del* TIMES

Señor: en una carta publicada en el *Times* del 24 de abril, Francis Barham, de Bath, protesta contra la explicación que doy del Nirvana o *Summum bonum* de los budhistas. Sostiene que el Nirvana, en el que creen los budhistas, y que es considerado, por su religión y su filosofía, como el fin supremo de los esfuerzos humanos, significa la unión y comunión con Dios, o la absorción del alma individual por la esencia divina, y no, como yo he tratado de demostrar en mis artículos sobre los *Peregrinos budhistas*, el aniquilamiento absoluto.

No quisiera abusar de vuestro periódico insistiendo en tratar de una cuestión tan abstracta como la metafísica budhista; sin embargo, no puedo dejar sin respuesta la protesta de Barham.

Las autoridades que alega para refutar mis opiniones sobre el budhismo, y en particular mi manera de comprender el Nirvana, parecen bastante importantes. Cita a Neauder, el gran historiador eclesiástico; a Creuzer, el célebre sabio, y a Huc, el viajero y misionero tan conocido: todos, dice Barham, interpretan el Nirvana búdhico como significando, no el aniquilamiento absoluto de la personalidad, sino la apoteosis del alma humana, tal como la enseñaban la filosofía Vedanta de los brahmanes, el sufismo de los persas y el misticismo cristiano de Eckhart y Tanler.

Por lo que se refiere a Neauder y Creuzer, debo hacer observar que sus trabajos son anteriores al descubrimiento de los libros canónicos del budhismo, redactados en sánscrito, o cuando menos que sus trabajos han precedido al envío de esos libros a Europa y a los análisis que de ellos han hecho sabios europeos.

Además, ni Neauder ni Creuzer eran orientalistas; todos sus conocimientos sobre el budhismo se limitaban, pues, á datos de segunda mano que no les era posible comprobar. En 1824 fué cuando Brian Houghton Hodgson, residente político en el Nepal de la Compañía de las Indias, anunció por primera vez al mundo sabio que existía en aquel país un número considerable de obras religiosas compuestas en sánscrito y consideradas por los nepalianos como conteniendo la doctrina canónica de Budha. En 1830 y 1835, ese mismo eminente sabio y naturalista envió una colección completa de esas obras a la Sociedad real asiática de Londres. En 1837 renovó la misma liberalidad respecto de la Sociedad asiática de París, y dió también algunas de las obras más importantes a la biblioteca bodllyana en Oxford. En 1844, Eugenio Burnouf, después de un concienzudo estudio de esos documentos, dió a luz su obra clásica *Introducción a la historia del Budhismo indio;* y puede decirse que nuestro conocimiento del budhismo data de la publicación de esa obra. Después, otras obras han aumentado considerablemente nuestras informaciones auténticas sobre la doctrina del gran reformador indio. Tenemos la obra póstuma de Eugenio Burnouf, su traducción del *Loto de la buena ley,* que apareció con numerosas disertaciones en 1852, poco tiempo después de la muerte de ese llorado sabio. Tenemos también, además de dos interesantes obras de Spence Hardy, el *Monaquismo oriental,* Londres, 1850, y el *Manual del Budhismo,* Londres, 1853, las importantes publicaciones de Stanislas Julien, de E. Foucaux, de George Turnour, de H. H. Wilson y de otros sabios escritores, de los que he hablado en mi estudio sobre los *Peregrinos budhistas.* En esas fuentes únicamente podemos adquirir informes exactos y auténticos acerca del budhismo, y no en la *Historia de la Iglesia cristiana,* de Neauder, ni en la *Simbólica,* de Creuzer.

Si se consultan esas obras, se verá que las discusiones sobre el verdadero sentido del Nirvana no son de fecha reciente, y que, en épocas remotísimas, las diferentes escuelas filosóficas de los budhistas indios y los misioneros que propagaron en el exterior las creencias búdhicas, han propuesto todas las definiciones imaginables del sentido ortodoxo de dicho término. Algunas veces se encuentran en una sola y misma escuela diferentes partidos que adoptan opiniones distintas sobre lo que se ha de entender por el Nirvana. Así, por ejemplo, hay la escuela de los Svabhavikas, que existe aún en Nepal. Los Svabhavikas sostienen que no existe nada, excepto la Naturalezza, o más bien la sustancia, y que esa sustancia existe por sí misma (svabhavat) sin creador ni moderador.

La Naturaleza, sin embargo, tiene dos modos: el del Pravritti, modo activo o existencia; el del Nirvritti, modo pasivo o reposo. Los hombres que, como todo lo demás, existen, svabhavat, «por

sí mismos», pueden llegar al Nirvritti (el final, el reposo), que es casi idéntico al Nirvana. Pero aquí los Svabhavikas se dividen en dos sectas. Unos, piensan que el Nirvritti es el reposo; otros, que es el aniquilamiento, y los primeros añaden «Sunyata (el aniquilamiento) es un bien, aunque no sea nada; porque fuera de eso, el hombre está condenado a pasar eternamente a través de todas las formas de la Naturaleza, condición a la cual la misma nada es preferible». La mejor manera de precisar la significación original del Nirvana es quizás buscar la etimología de ese término técnico. Todo sanscritista sabe que Nirvana no significa originariamente absorción, sino la acción de apagar una luz soplando. El alma humana, llegada a su perfección, se apaga como una lámpara, según la expresión consagrada por los budhistas; no es absorbida, como se expresan los brahmanes, como una gota en el Océano.

Ni en la filosofía budhista ni en el sistema del cual se supone que Budha tomó sus doctrinas, se descubre el menor vestigio de un ser divino en cuyo seno podría absorberse el alma humana. La filosofía Sankhya, en su forma original, toma por título distintivo el nombre de los ascisvara, «sin señor» o «ateo». Según este último sistema, el fin principal hacia el cual debe tender el hombre, no es la absorción en un Dios, sea personal, sea impersonal, puesto que para el filósofo Sankhya no existe la noción de Dios. El fin supremo de los esfuerzos del hombre debe ser Moksha, la emancipación del alma de toda pena, de toda ilusión, y el regreso a su naturaleza verdadera.

No se sabe si la palabra Nirvana fué empleada la primera vez por Budha. Se la encuentra en la literatura brahmánica, empleada como sinónimo de Moksha (rescate), de Nirvritti, «conclusión», de Apavarga, «emancipación», de Nihsreyas, «el bien supremo». Tiene este último sentido en el Mahabharata, y el Amara-Kosha lo explica como significando «extinción, sea de un fuego, sea de un sabio». A menos que no se descubra esa palabra en obras anteriores al budhismo, no podemos suponer que fuese creada por Budha para expresar esa emancipación, esa salvación eterna que predicó a los hombres, y que varios de sus discípulos explicaron como el aniquilamiento absoluto.

Si queremos conocer cuáles eran en su origen las doctrinas del budhismo, la autoridad más antigua que podamos consultar es el canon búdhico, tal como fue fijado después de la muerte de Budha en el primer Concilio. Le llaman la Tripitaka, «la Triple Cesta». La primera cesta contiene los Sutras o predicación de Budha; la segunda, el Vinaya o su Código de moral; la tercera, el Abhidharma o su sistema de metafísica. La primera de esas colecciones fué obra de Ananda; la segunda, de Upali; la tercera, de Kayapa; todos discípulos o amigos de Budha. Pudiera ser que la redacción definitiva de esas tres colecciones, la que

hoy poseemos, no pertenezca al primer Concilio, sino al tercero. Aun cuando así fuera, no por eso dejaría de ser el Tripitaka el documento más antiguo y más auténtico del budhismo y el que debemos especialmente consultar si queremos conocer, hasta donde sea posible, la enseñanza del mismo Budha. Ahora bien; el Nirvana que encontramos descrito en la colección de Kasyapa, y particularmente en la Pragna-paramita, es el aniquilamiento, no la absorción. El budhismo, pues, según el irrecusable testimonio de sus escrituras sagradas, está manifiestamente tildado de nihilismo. Pero esto no prueba que el fundador de esta religión fuese nihilista, ni que ese dogma desconsolador no haya podido sufrir modificaciones en los siglos posteriores, sobre todo en razas menos habituadas que los indios a las discusiones metafísicas.

El sentimiento indestructible que demuestra dependencia, esa fuente viva de toda religión, había desaparecido en los primeros metafísicos budhistas. Unicamente después de varias generaciones, cuando el budhismo contó sus sectarios por millones, fué cuando ese sentimiento despertó en aquellos corazones, trocando, como lo he dicho ya, el Nirvana en un paraíso, y divinizando al que había suprimido toda noción de la divinidad. Esto fué lo que sucedió en China, como nos lo dicen las interesantes obras del P. Huc y otras publicaciones, tales como el *Catecismo de los Chamanes o Leyes y reglamentos del clero budhista en China*, traducido por Ch. F. Neumann, Londres, 1831. Igualmente en la India, desde que el budhismo se convirtió en una religión popular, hubo de hablar un lenguaje más humano que el del pirronismo metafísico. Pero aquí el cambio en el lenguaje de los budhistas fué debido a los acerados dardos con que los brahmanes les perseguían. Entre los epítetos imperiosos con los que los últimos mortificaban a sus adversarios, encontramos el de Nastikas, «las gentes de la nada», y Sunyavadius, «las gentes del vacío universal».

El único medio de defender a Budha contra la doble acusación de nihilismo y ateísmo, era apoyarse en el hecho, admitido por algunos budhistas, de que la «Cesta metafísica» no es la obra del maestro mismo, sino de sus discípulos. Esa distinción entre las palabras auténticas de Budha y los libros canónicos en general se encuentra mencionada más de una vez. Cuando se hizo observar a los sacerdotes singaleses los errores manifiestos que abundan en los comentarios de sus escrituras canónicas, no trataron de defenderlos. Dicen que no están obligados a considerar como infalible sino la palabra del mismo Budha. Hay en una obra budhista un pasaje que nos recuerda algo la última página de la *Historia del Cristianismo*, de Milman. He aquí lo que leemos:

«Las palabras del clero son buenas; las de los Rahats (los santos) son mejores; pero las del Omnisciente son las mejores de todas».

He aquí un argumento que Francis Barham hubiera po-

dido desarrollar con mejor éxito, y que le hubiese suministrado una apología del mismo Budha, cuando no de sus primeros discípulos. Hay también una frase de Budha, que enseñaría que toda discusión metafísica era considerada por él como vana e inútil. Se cita en uno de los manuscritos existentes en la biblioteca de Oxford. Como no se ha publicado nunca, se me permitirá que cite el texto original: Sadasad vikaram na sahate, «las ideas de ser y no ser no admiten discusión». Este axioma, enunciado antes de los tiempos de los filósofos eclécticos de Grecia y muchos siglos antes de la *Lógica*, de Hegel, nos hubiera seguramente ahorrado muchos argumentos complicados e indigestos.

Algunos extractos de los libros budhistas de Nepal y Ceylán enseñarán mejor que nada hasta qué punto los antiguos metafísicos budhistas se hallaban lejos de tener a la nada el mismo horror que nosotros. He aquí el célebre himno que se deja escuchar en el cielo cuando los luminosos rayos, producidos por la sonrisa de Budha, penetran por las nubes: «Todo es pasajero, todo es miseria, todo es vacío, todo está privado de sustancia». En la Pragna-paramita leemos que Budha comenzó a pensar que debía conducir a todas las criaturas al Nirvana absoluto. Pero reflexionó que en realidad no existen criaturas a las que conducir, ni criaturas que conduzcan; y sin embargo, no por eso dejó de conducir a todas esas criaturas al Nirvana completo. Entonces ¿cómo es que no existen ni criaturas que lleguen al Nirvana completo, ni criaturas que a él conduzcan? Porque la ilusión es la que constituye a los seres en lo que son. Es como si un hábil mago, o el discípulo de ese mago, hiciera aparecer en un camino a una multitud inmensa, y que, después de haberla mostrado, la hiciera desaparecer. ¿Había allí nadie al que otro hubiera matado, o aniquilado, o hecho desaparecer? Ciertamente que no. Lo mismo sucede con Budha. Conduce al Nivana absoluto un número inmenso, incalculable, infinito, de criaturas; y, sin embargo, no existen ni criaturas que sean conducidas, ni criaturas que conduzcan. Si un Bodhisattva, al oír hacer esa exposición de la Ley, no se espanta ni experimenta temor, debe reconocerse que se ha revestido de la gran coraza.

Un poco más adelante leemos: «El nombre de Budha no es más que una palabra. El nombre de Bodhisattva no es más que una palabra. El nombre de Perfección de la Sabiduría Pragna-paramita no es más que una palabra; y aquel nombre es ilimitado, como cuando se dice: el *yo;* porque el *yo* es algo ilimitado, porque no tiene término».

Burnouf presenta el resumen de la Pragna-paramita toda entera en estas palabras: «Los libros de la Pragna-paramita están consagrados a la exposición de una doctrina cuyo fin es establecer que el objeto que se ha de conocer o la Perfección de la sabiduría no tiene más existencia real que el sujeto que debe co-

nocer o el Bodhisattva, ni que el sujeto que conoce o el Budha». Pero Burnouf añade que no se encuentra nada parecido en los Sutras, y agrega: «Es difícil creer que Sakya-muni hubiera llegado a ser el jefe de una reunión de ascetas, si hubiese empezado por axiomas tales como lo que acabo de recordar». En los Sutras se niega la realidad del mundo objetivo; se niega la realidad de la forma; se niega también la realidad del individuo o del *yo*. Pero dejan subsistir un sujeto, algo como el Purusha, el sujeto pensante de la filosofía Sankhya. Dejan por lo menos existir algo con relación a lo cual puede decirse que todo lo demás no existe. Cierto es que los gérmenes de las ideas desarrolladas en la Pragna-paramita pueden descubrirse dispersas aquí y allá en los Sutras. Pero esos gérmenes no se habían convertido aún en esa planta venenosa que fué pronto un narcótico indispensable en las escuelas budhistas.

Aunque el mismo Budha no fuese tal vez nihilista, era ciertamente ateo. Verdad es que en ninguna parte niega expresamente la existencia de los dioses ni la de Dios; pero es porque suprimía la noción de los primeros y desconocía a Dios de una manera absoluta. Por consiguiente, si en su pensamiento no era aún el Nirvana el aniquilamiento completo, menos era todavía la absorción del alma en una esencia divina. Era el *egoísmo,* en el sentido metafísico de la palabra, es decir, la absorción sin regreso en el seno del ser, que no es más que él mismo. Esta es la interpretación más piadosa que podemos dar del Nirvana, tal como lo concebía Budha, y es la explicación a que se ha atenido Burnouf después de un profundo estudio de los libros canónicos de los budhistas del Norte. Por otra parte, Spence Hardy llega a la misma conclusión, apoyándose exclusivamente en la autoridad de los budhistas del Sur, es decir, en las obras palís y singalesas de Ceylán. Leemos en su libro: «El Rahat (Arhat) que ha llegado al Nirvana, pero que no es todavía un Pratyeka-budha o Budha supremo, dice: Espero el momento fijado para la terminación de la existencia. No tengo ningún deseo de vivir, no tengo ningún deseo de morir. El deseo se ha extinguido».

En un diálogo muy interesante entre Milinda y Nagasena, que me ha comunicado Spence Hardy, el Nirvana está representado como algo que no tiene ninguna causa antecedente, ninguna cualidad, ninguna localización. Es algo de lo que únicamente podemos decir que es lo que es.

*Nagasena.*—¿Puede un hombre ir con sus fuerzas naturales desde la ciudad de Sagal hasta el bosque de Himala?

*Milinda.*—Sí.

*Nagasena.*—¿Pero podría hacer alguien con sus fuerzas na-

turales que el bosque de Himala viniese a la ciudad de Sagal?
*Milinda.*—No.
*Nagasena.*—Del mismo modo, aun cuando la posesión de los caminos (de la salvación) pueda conducir al Nirvana, no puede mostrar ninguna causa que haya producido el Nirvana. Se puede indicar el camino que conduce al Nirvana, pero no una causa cualquiera que lo produzca. ¿Por qué? Porque lo que constituye el Nirvana escapa a todo cálculo; es un misterio, una cosa que no se acertaría a comprender... No se puede decir que el Nirvana haya sido producido, ni que no haya sido producido; que sea una cosa pasada, presente o futura. Tampoco se puede decir que sea el estado en que los ojos vean, ni los oídos oigan, ni la nariz tenga el olfato, ni la lengua el gusto, ni el cuerpo el tacto.
*Milinda.*—Entonces habláis de una cosa que no existe; decís sencillamente que el Nirvana es el Nirvana. Luego no hay Nirvana.
*Nagasena.*—Gran rey, el Nirvana es.

Otra pregunta que se han dirigido los budhistas a sí mismos es ésta: ¿Es distinto el Nirvana de los seres que en él penetran?

*Milinda.*— ¿El que llega al Nirvana alcanza algo que ha existido, anteriormente, o bien el Nirvana es su producción, una creación propia de él mismo?
*Nagasena.*—El Nirvana no existe antes de que se obtenga; tampoco es una cosa creada (por el que la ha obtenido). Sin embargo, para quien llega a él, el Nirvana existe.

En contra, pues, de las doctrinas más avanzadas de los filósofos nihilistas del Norte, Nagasena afirma la existencia del Nirvana y del ser que en él entra. No dice que el Budha no sea más que una palabra. Cuando el rey Milinda le pregunta si el Budha perfectamente completo existe, he aquí su respuesta:

*Nagasena.*—Aquel que es el que más merece (Bhagavat) existe.
*Milinda.* — ¿Entonces podéis indicarme el lugar donde existe?
*Nagasena.*—Nuestro Bhagavat ha alcanzado el Nirvana, donde no se renueva el nacimiento. No podemos decir que está aquí ni que está allí. Cuando un fuego se apaga, ¿se puede decir que está aquí o que está allí? Del mismo modo nuestro Budha ha llegado a la extinción (al Nirvana). Es como el sol cuando se oculta tras el monte Astagiri. Es imposible decir que está aquí o que está allí, pero podemos mostrarle con ayuda de los discursos que ha pronunciado. En esos discursos vive todavía.

Es probable que en nuestros días la gran mayoría de los budhistas fuera completamente incapaz de comprender las especulaciones abstractas de los antiguos filósofos que redactaron sus libros sagrados. En China, en Mongolia y en Tartaria, las nociones del pueblo sobre el Nirvana son probablemente tan groseras como las de la mayor parte de los mahometanos acerca de su paraíso. Pero cuando se estudia la historia de las religiones, debe uno remontarse a los documentos más antiguos y más auténticos. Unicamente con ese método podrá esperar el historiador comprender los desenvolvimientos ulteriores, en bien o en mal, que se producen necesariamente en todas las religiones.

# CAPÍTULO XII

## TRADUCCIONES CHINAS DE TEXTOS SÁNSCRITOS

Con legítimo derecho ha tomado Stanislas Julien la palabra *eureka* como epígrafe de la reciente obra, en la cual expone su método para descifrar las palabras sánscritas que se encuentran en las traducciones chinas de la literatura búdhica de la India. En un precedente estudio sobre su traducción de la *Vida* y Memorias del peregrino budhista Hiuen-thsang, hemos tratado de explicar las grandísimas dificultades que presentaba esa restitución de las palabras sánscritas, y los importantes resultados obtenidos por Stanislas Julien. En esa época no había aún entregado al mundo sabio la llave de sus descubrimientos. Al publicar los resultados de sus laboriosas investigaciones se contentó con dar una idea general del método, mediante el cual había llegado a vencer dificultades insuperables para sus predecesores. Pero hoy acaba de dar a luz su *Método para descifrar y transcribir los nombres sánscritos que se encuentran en los libros chinos,* seguido de un diccionario chino-sánscrito, que representa el incesante trabajo de diez y seis años, y que contiene todos los caracteres chinos empleados para representar fonéticamente los términos y los nombres propios de la literatura budhista de la India.

Para apreciar completamente la importancia de los trabajos y de los descubrimientos de Stanislas Julien en ese campo lejano de la literatura oriental, es preciso que recordemos lo que ha sido la religión de Budha. Esa religión nació en la India, dos siglos antes de la invasión de Alejandro aproximadamente, y se convirtió en el culto oficial de la península indostánica poco tiempo después de esa época. Produjo una vasta literatura filosófica y religiosa, y el canon de sus escrituras sagradas se estableció en un concilio (celebrado hacia el año 246 antes de nuestra era). Poco tiempo después de ese concilio, se desarrolló

entre los budhistas el espíritu de proselitismo. Los misioneros fueron a llevar la nueva ley al Sur, hasta la isla de Ceylán, al Norte, a Cachemira, las regiones himalayas, el Tibet y China. En los anales chinos, que, a falta de toda literatura histórica en la India, nos enseñan casi todo lo que sabemos sobre la propagación del budhismo, leemos que el primer misionero budhista penetró en el Imperio del Medio en el año 217 antes de nuestra era, y que un siglo después, hacia el año 120, un general chino, después de derrotar las tribus bárbaras, al Norte del desierto de Gobi, trajo como trofeo una estatua de oro, la estatua de Budha. Sin embargo, hasta el año 65 después de Jesucristo no fué reconocido oficialmente el budhismo por el emperador como tercera religión del Estado. Desde esa época ha tenido constantemente en el Celeste Imperio los mismos honores que las doctrinas de Confucio y de Lao-Tse, y solamente en estos últimos tiempos las tres religiones dominantes se han encontrado con una nueva rival en la religión del Jefe de los rebeldes.

Una vez establecidos en China, y provistos de escuelas y conventos ricamente dotados, los religiosos budhistas dieron un gran impulso a sus trabajos literarios. Por enorme que fuera ya la masa de obras budhistas llevadas de la India a China, los chinos la aumentaron todavía en proporciones formidables. Por de pronto hubieron de traducir los libros canónicos. Este trabajo parece que fué hecho en colaboración con chinos que habían aprendido el sánscrito durante sus viajes por la India y con indios que iban a ofrecer sus servicios a los conventos chinos para ayudar a los traductores indígenas.

La traducción de libros que contienen la exposición de una nueva doctrina religiosa ofrece siempre grandes dificultades. Esta tarea era en particular difícil cuando se trataba de expresar las abstracciones sutiles de la religión budhista en el idioma concreto y positivo de los chinos. Pero había otra dificultad casi imposible de vencer en apariencia. Era preciso conservar en chino muchas palabras, no solamente los nombres propios, sino también los términos sacramentales de la religión budhista. Tales palabras no debían ser traducidas, sino transcriptas. ¿Cómo era posible hacer semejante transcripción en una lengua como el chino, desprovista de alfabeto fonético? Cada carácter chino es una palabra; tiene a la vez un sonido y una significación, y por consiguiente, no puede servir para representar el sonido de palabras extranjeras. En los tiempos modernos, ciertos caracteres han sido destinados principalmente a la transcripción de los nombres propios y de los títulos extranjeros; pero es tal el carácter particular del sistema gráfico chino que, hasta con ese alfabeto, es únicamente posible representar aproximadamente la pronunciación de las palabras extranjeras. En tiempo de los traductores de la literatura budhista no había absolutamente nada que se pareciese a un alfabeto armónico.

Parecen no haber seguido más que su capricho individual en la elección puramente arbitraria de los caracteres chinos que les parecía que representaban con la mayor exactitud posible el sonido de las palabras sánscritas. Ahora bien, toda la lengua china se compone en realidad de unas cuatrocientas palabras o sonidos significativos, todos ellos monosilábicos. Cada uno de estos monosílabos tiene un gran número de sentidos diversos, según que se pronuncie con entonaciones o acentos diferentes, y cada uno de estos sentidos está figurado por un signo particular. De esta manera se ha llegado a que el diccionario chino encierre cuarenta y tres mil cuatrocientos noventa y seis caracteres o palabras, mientras la lengua china no posee nada más que cuatrocientos sonidos principales. Por consiguiente, en lugar de verse restringidos a emplear siempre un mismo signo para representar un solo y mismo sonido, disponían de esa enorme multitud de caracteres homófonos, y se encontraban en libertad de figurar un solo y mismo sonido de cien maneras diferentes. Usaron y abusaron de esa libertad. Cada traductor, cada convento, escogía los caracteres que le convenía emplear para representar la pronunciación de las palabras indias. Resultó de esto que se emplearon más de mil doscientos caracteres chinos para representar las cuarenta y dos letras simples del alfabeto sánscrito; de tal suerte que, pasado algún tiempo, los mismos chinos no supieron ya leer (es decir, pronunciar) esas transcripciones hechas según el capricho individual y como al azar. ¿Qué podía, pues, esperarse de los esfuerzos de los sinólogos europeos? Felizmente algunos recopiladores chinos, para facilitar a sus compatriotas la lectura de esas obras, redactaron colecciones de notas y listas de nombres, dando la explicación de las reglas seguidas por los diferentes intérpretes en sus transcripciones de nombres de personas y lugares, así como de los términos técnicos de filosofía y religión, que se encontraban en los autores indios. Con tal ayuda, y después de diez y seis años consagrados a estudiar las traducciones chinas de obras sánscritas y un gran número de trabajos originales compuestos por los budhistas chinos, Stanislas Julien llegó por fin a coger el hilo que debía guiarle en ese laberinto. Gracias a su conocimiento del sánscrito, que lo aprendió únicamente porque reconoció en él un instrumento indispensable para sus investigaciones, puede dar hoy (cosa que no podrían hacer los más instruídos de los letrados chinos) la forma correcta y el sentido preciso de todas las palabras tomadas por los escritores chinos de la literatura budhista de la India.

Sin ese trabajo largo y espinoso, que hubiera cansado la paciencia y entibiado el ardor de un sabio menos infatigable, los tesoros de la literatura budhista conservada en China eran realmente inútiles. Abel Remusat, que en vida suya pasaba por el primer sinólogo de Europa, emprendió, es verdad, la tarea de traducir los viajes de Fa-hien, peregrino budhista que visitó la India hacia

fines del siglo IV después de Jesucristo. Bajo muchos conceptos, esa traducción era una obra de gran valor; pero la imposibilidad de restablecer los términos sánscritos, tan extrañamente desfigurados en sus transcripciones chinas, desesperaba a todos sus lectores. ¿Quién hubiera podido nunca adivinar que Ho-kia-lo estaba puesto por el sánscrito Vyakarana, «sermón»; Poto por el sánscrito Aradana, «parábolas», Kia-ya-i por el sánscrito Rasyapiyas, «los sectarios de Kasyapa»? A veces Abel Remusat, ayudado por Chezy, acertó en sus conjeturas; y después de él, indianistas como Burnouf, Lassen y Wilson, pudieron restituir con mayor o menor certeza la forma original de un cierto número de palabras sánscritás, a pesar del disfraz, que hacía que casi no se conocieran. Pero no había nada sistemático, y por consiguiente, nada cierto en tales conjeturas, y varias veces se sacaron de traducciones parciales de budhistas chinos conclusiones falsas que todavía son adoptadas por algunos orientalistas. Con el método de Julien, la certeza matemática parece haber reemplazado a las conjeturas sabias, y los sinólogos que sepan aplicarlo podrán ofrecer en adelante un carácter de perfecta autenticidad a sus traducciones de esos textos chinos que contienen tantos preciosos detalles sobre el origen, la historia y el alcance verdadero de las doctrinas budhistas.

Aunque las principales dificultades hayan desaparecido merced a la perseverancia de Stanislas Julien, y veamos el fruto de sus labores en su admirable traducción de los *Viajes de los peregrinos budhistas*, queda, sin embargo, un punto por esclarecer. ¿Cómo los chinos, cuyos oídos son indudablemente como los nuestros, han podido desnaturalizar tan extrañamente las palabras sánscritas que representaron por sus signos fonéticos? Esto puede explicarse bastante satisfactoriamente por las lagunas que existen en su lengua. Sonidos tan corrientes como *v*, *g*, *r*, *d* y *a* breve son desconocidos en chino al principio de palabra. Tampoco se encuentran consonantes dobles, pues cada consonante va seguida siempre de una vocal, y el número de letras que pueden emplearse como letras finales es extraordinariamente reducido. Esto explica por qué la traducción de Budha ha tenido que ser Fo-to. No había signo para una *b* inicial y no era posible representar dos consonantes seguidas, como *dh*. En la lengua escrita Fo-to era la reproducción más fiel que un chino podía dar de Budha. ¿Pero sucedía lo mismo en la lengua hablada? ¿Era realmente imposible a Fahien y a Hiuen-thsang, que pasaron tantos años en la India y que poseían a fondo la gramática sánscrita, distinguir el nombre de Budha del de Fo-to? No podemos creerlo. Estamos convencidos de que Hiuen-thsang, aunque escribiera y debiese necesariamente escribir en chino *Fo-to*, pronunciaría *Budha* como nosotros mismos pronunciamos ese nombre. Creemos que únicamente por el vulgo era empleádo el nombre Fo-to, reemplazado más adelante por el abreviado Fo, para designar al fundador del budhismo. Del mismo

modo los peregrinos chinos escribían Niepan, pero pronunciarían Nirvana; escribían Fanlou-mo y pronunciarían Brahma.

Tampoco hay ninguna prueba para que hagamos a los chinos los únicos responsables de todas esas formas bárbaras. Al contrario, está casi averiguado que en ciertos casos la chocante diferencia entre las palabras sánscritas, tales como se encuentran representadas en las traducciones, y esas mismas palabras, tales como las encontramos en la lengua clásica de Panini, debe explicarse por la alteración que había ya sufrido el lenguaje oral de la India en tiempos del establecimiento del budhismo, y que se hizo aún más sensible en la época en que dicha religión penetró en China. El sánscrito había cesado de ser el idioma vulgar de la India antes del reinado de Asoka. Los edictos grabados en las rocas de Dhanli, Ghirnar y Kapurdigiri, están compuestos en un dialecto que es al sánscrito lo que el italiano al latín. Cierto es que los libros canónicos de los budhistas están escritos en un sánscrito bastante correcto, muy diferente del dialecto corrompido de Asoka. Pero ese sánscrito era, como el griego de Alejandría y el latín de Hungría, una lengua sabia, empleada únicamente en las composiciones literarias; no era ya el idioma vivo de la India. Ahora bien; es un hecho muy curioso que en muchos de los libros sagrados del budhismo el texto, escrito en prosa sánscrita, está entremezclado con composiciones poéticas, llamadas Gathas o versos cantados, que no hacen más que repetir bajo otra forma la relación o el discurso que acaba de exponerse en prosa. El dialecto de esos cantos está lleno de lo que los gramáticos llamarían formas irregulares, es decir, formas alteradas, que se producen inevitablemente en el lenguaje popular. Son formas populares análogas a las que se han observado en las inscripciones de Asoka, y que se vuelven a encontrar más adelante en palí, así como los dialectos pracritos modernos.

Se han formado diversas hipótesis para explicar esa mezcla, en las escrituras búdhicas, de prosa correcta y estrofas incorrectas, que contienen una reproducción libre del texto precedente. Burnouf, que es el verdadero fundador del estudio crítico del budhismo, supone que habría habido quizás, además del canon establecido por los tres concilios, otra colección de doctrinas budhistas, redactada en un estilo popular, que se desarrollaría posteriormente a la predicación de Sakhya y que sería intermediario entre el sánscrito regular y el palí. Sin embargo, después de haber propuesto bajo forma dubitativa esa posible solución de la dificultad, se incliña a creer que esas partes poéticas o Ghatas fueron redactadas fuera de la India por escritores a los cuales ya no era familiar el sánscrito y que se esforzaron en escribir en la lengua sabia, que conocían mal, con las libertades que da el empleo habitual de un dialecto popular poco fijado. Otros indianistas propusieron otras explicaciones de la dificultad, sin que ninguna de ellas fuese satisfactoria. El problema parece haber sido resuelto al fin por un

sabio indio, Babu Rajendralal, quien nos ofrece un interesante ejemplo de la manera cómo obran sobre el espíritu indio los trabajos de los sabios europeos. No hay que decir que el conocimiento del sánscrito es familiar a Babu Rajendralal. Es un pandito, pero al mismo tiempo un sabio y un crítico, en nuestra acepción de estas palabras. Ha publicado textos sánscritos después de haber cuidadosamente coleccionado los manuscritos, y en las diversas memorias que ha insertado en el periódico de la Sociedad asiática de Bengala, ha probado que está muy por encima de los prejuicios de su clase, que se ha despojado de esas erróneas opiniones acerca de la historia y la literatura de la India, en las que todo brahmán se ha criado, y que está profundamente penetrado de los principios críticos que han guiado a hombres como Colebrooke, Lassen y Burnouf en sus investigaciones sobre la literatura de su país. Escribe en inglés con claridad y sencillez notables, y sus argumentos harían honor a los mejores indianistas de Inglaterra. He aquí lo que dice acerca de las opiniones emitidas por Burnouf sobre las Gathas en su *Introducción a la historia del budhismo indio*:

«Nos permitimos pensar que la opinión de Burnouf acerca del origen de los Gathas está fundada en una falsa apreciación del estilo sánscrito. La poesía de los Gathas se distingue por una elegancia rebuscada, que indica inmediatamente que no son composiciones de escritores ajenos a los primeros principios de la gramática. Los autores dan prueba de mucho saber y discuten las cuestiones más sutiles de lógica y metafísica con mucha finura y habilidad. Cuando vemos que esos hombres se han familiarizado completamente con las fórmulas más complicadas de la lógica sánscrita, que han expresado las ideas metafísicas más abstractas en un estilo preciso y a menudo en un hermoso lenguaje, que han compuesto versos fáciles y elegantes en Arga, en Totaka y otros metros difíciles, cuesta trabajo creer que ignorasen los rudimentos de la lengua en que escribían y que fueran incapaces de conjugar el verbo *ser* en todos sus tiempos y personas... Parece más razonable suponer que los Gathas son obra de poetas contemporáneos o sucesores inmediatos de Sakhya, quien, en poesías sencillas y populares, refería a las piadosas asambleas de los fieles las palabras de su maestro venerado y los diferentes rasgos de su vida. Con el tiempo esos versos fueron considerados como las fuentes en las que se podían hallar los datos más auténticos sobre todo lo que concernía al fundador del budhismo. Esta suposición es tanto más verosímil, cuanto que en la India, particularmente en los libros budhistas, se hace gran caso de los cantos populares y de las improvisaciones de los poetas. En apoyo de nuestra hipótesis, debemos hacer observar que en las escrituras sagradas de que hablamos en este momento, las porciones poéticas mezcladas con la prosa están generalmente introducidas para corroborar lo que acaba de ser expuesto, y van precedidas de la fórmula:

*«Sobre esto se puede decir».*

Es cosa verdaderamente notable oír expresarse de esa manera a un habitante de la India. El espíritu de Nizbuhr parece haber penetrado hasta en aquellos lejanos parajes, y el papel de los cantos populares parece mejor establecido por la leyenda de Budha que por la de Romulus. Se observa con viva satisfacción la ausencia de toda especie de sarcasmo en el lenguaje de un brahmán al hablar del budhismo, esa bestia negra de los brahmanes ortodoxos; y ahora que hombres como Babu Rajendralal han entrado por el camino de las investigaciones sabias, nuestros indianistas de Europa tendrán mucho que hacer si no quieren dejarse adelantar por sus competidores sobre el terreno que exploran en común.

Somos de la opinión de ese sabio indio, y consideramos el dialecto de los Gathas como una muestra del sánscrito hablado por los sectarios de Budha en época de Asoka y posteriormente a ella. Esta hipótesis nos ayudará a comprender, en parte por lo menos, la alteración que han debido sufrir las palabras sánscritas empleadas por los budhistas chinos, aun antes de que esas palabras fuesen veladas bajo la extraña envoltura de los caracteres chinos. Los peregrinos chinos no oían pronunciar el sánscrito como se pronunciaba en los Parishads, según las estrictas reglas de las Siksha o fonética. Lo oían tal como se hablaba en los conventos budhistas, tal como lo pronunciaban los poetas budhistas al cantar sus Gathas y los religiosos al predicar sus Uyakaranas o sermones. Expongamos ahora algunos ejemplos. En los Gathas, una *a* breve se encuentra a menudo prolongada. Vemos nâ en lugar de na, «no». El mismo cambio se verifica en el sánscrito de los peregrinos chinos. (Véase Stanislas Julien, *Método,* págs. 18 y 21). Encontramos también vistâra en lugar de vistara, etc. En el dialecto de los Gathas, los nombres terminados por consonantes, y por consiguiente irregulares, pasan a la declinación más fácil en *a.* Un hecho análogo se produce en el griego moderno y en el paso del latín al italiano. Esto es, por lo demás, una tendencia general que se observa en los idiomas que son arrastrados por la gran corriente del lenguaje vivo. Ahora bien, ese paso de una declinación a otra se había realizado antes de que los chinos hubiesen tomado los nombres y los términos sánscritos de los libros budhistas. El sánscrito nabhas se convierte en nabha en los Ghatas; nabhe en lugar de nabhasi. Si encontramos, pues, en chino lo-che por el sánscrito ragas, «polvo», podemos atribuir el cambio de *r* en *l* a la imposibilidad en que se encontraban los chinos de pronunciar o escribir una *r.* Podemos admitir que el alfabeto chino no ofrecía nada que se aproximase tanto al sonido *ga* como *che.* Pero nada motiva en chino la pérdida de la *s* final, que se encuentra explicada por lo que decimos más arriba de las declinaciones en el dialecto de los Gathas. Así el chino Fanlan-mo no representa la forma sánscrita correcta

brahmán, sino la forma vulgar Brahma. El chino so-po por sarva, «todo», thomo por dharma, «ley», no pueden explicarse por el dialecto de los Gathas; pero la supresión de *r* delante de *v* y *m* es frecuente en las inscripciones de Asoka. La omisión de la inicial *s* en palabras como sthana, «plaza», sthavira, «antiguo», por estar fundada igualmente en las reglas del palí y del pracrito, no debe ser imputada a los intérpretes chinos. En la inscripción de Ghirnar, sthavira está reducido a thaira. La *s* del nominativo desaparece a menudo en el dialecto de los Gathas, o bien se cambia en *o*. Quizás no fuera necesario atribuir un segundo valor fonético *(sta)* al carácter que lleva el número 7.810 en el diccionario de Julien, y que tiene ordinariamente el valor de *ta*. Esa *s* no es necesaria sino para reemplazar la *s* final de Kas, pronombre interrogativo en una frase como Kat tadyunah, «¿de qué sirve eso?». Nos inclinamos a pensar que la final *s* de Kas había desaparecido, en el lenguaje popular de la India, mucho tiempo antes de la época en que los chinos fueron por primera vez a instruirse en la lengua y en las doctrinas de los discípulos de Budha. Oyeron probablemente Ka tagguna o Katagguna, y representaron esos sonidos lo mejor que pudieron por sus caracteres fonéticos equivalentes a Kia-to-Kien-na.

Después de estas observaciones, nos despedimos de Stanislas Julien. Su libro es en realidad un gran trabajo realizado de una vez para siempre. Ha sabido vencer completamente una dificultad enorme, que desde hacía mucho tiempo era la piedra de toque para los que querían estudiar esa literatura budhista de los chinos, tan llena de documentos preciosos para la historia de Oriente. Ya que el camino se encuentra libre, esperamos que otros marcharán sobre los pasos de nuestro eminente sinólogo, y que no tardaremos en ver traducciones completas y correctas de los viajes de Fa-hien y otros peregrinos budhistas, cuyas obras son como otras tantas *Guías*, que nos dan a conocer la condición social, política y religiosa de la India, en una época de la que no tenemos ningún otro documento histórico.

## CAPÍTULO XIII

### LAS OBRAS DE CONFUCIO

En nuestros artículos sobre las obras publicadas por los misioneros, hemos insistido constantemente en los servicios que los predicadores del Evangelio tienen ocasión de prestar a la ciencia en todas las partes del mundo. Pasamos por alto la objeción común, a saber, que los misioneros deben consagrar todo el tiempo y todas esas facultades a la obra especial, para la que son enviados a comarcas lejanas por nuestras sociedades de misiones extranjeras. No pueden ocuparse sin descanso en instruir, en convertir, en bautizar infieles. Un misionero, como todo hombre, debe tener sus horas de descanso; y si las emplea en instruirse, en estudiar la lengua o la literatura del pueblo en que vive, en describir con cuidado los lugares y las antigüedades del país, las costumbres y los usos de sus habitantes, en dar a conocer sus leyendas, su poesía nacional o sus cuentos populares, o bien en cultivar una rama de las ciencias naturales, puede estar seguro que no descuida por eso los sagrados deberes de su ministerio, y que, mediante ese ejercicio fortificante, preserva su espíritu del atrofiamiento, resultado inevitable de una ocupación demasiado monótona. Los numerosos misioneros repartidos por la superficie del globo son auxiliares colocados en las condiciones más favorables que se puede imaginar para recoger toda clase de hechos y de datos que sin ellos no podríamos conocer. Deberían ser los zapadores de la ciencia. Después de haber llevado a lo lejos los dones de nuestra civilización y nuestra religión, deberían también aportar algo a su patria. Si se reconociera esto formalmente, no habría nada más adecuado para elevar el nivel intelectual de los hombres elegidos para esas funciones, y para aumentar el número de personas generosas cuyo concurso es indispensable a nuestras sociedades. Puede haber casos excepcionales en los que se requieran

misioneros para un trabajo incesante en medio de pueblos completamente dispuestos a recibir sus instrucciones y a abrazar el cristianismo. Pero, por regla general, los misioneros tienen más tiempo que sus hermanos de Europa, y ese tiempo suele ser una pesada carga para muchos de ellos que no cuentan más que con diez o veinte neófitos en sus parroquias. Por lo demás, este es un punto que no es necesario discutir, cuando podemos citar tantos ejemplos que confirman nuestra manera de ver. Los misioneros que han efectuado mayor número de conversiones son precisamente aquellos cuyos nombres son recordados con gratitud, no solamente en los países en que predicaron el Evangelio, sino también por los sabios de Europa. Los trabajos de los Jesuítas en la India y en China, de los Baptistas en Serampur, de Gogerly y de Spence Hardy en Ceylán, de Caldevell en Tinnevelly, de Wilson en Bombay, de Moffat, de Krapt y de nuestro animoso Livingstone, vivirán a la vez en los anales de las misiones extranjeras y en los de las sociedades sabias.

El primer volumen de una edición de los clásicos chinos, que acaba de enviarnos James Legge, de la Sociedad de misioneros de Londres, es una nueva prueba de lo que pueden realizar los misioneros si se les anima a que dediquen una parte de su tiempo y de su atención a investigaciones literarias o científicas. Poco nos importa saber si Legge ha salido bien como misionero. Aun cuando no hubiera convertido a un solo chino, se podrá decir, el día que haya terminado la obra que acaba de empezar, que ha contribuído poderosamente a la introducción del cristianismo en China.

Llegó a Oriente a fines de 1839, después de haber estudiado el chino en Londres, durante algunos meses solamente, bajo la dirección de Kibd. Le enviaron a Málaca. Desde el principio comprendió que no estaría en condiciones de cumplir debidamente los deberes de su cargo mientras no hubiese estudiado a fondo los libros clásicos de los chinos y los sistemas filosóficos en los cuales se fundan la moral y las instituciones sociales y políticas de ese pueblo. «Una experiencia de veintiún años —añade— no ha hecho sino confirmar lo justo del juicio que había formulado al entrar en mi carrera». Sus estudios viéronse frecuentemente interrumpidos, y únicamente al cabo de algunos años, cuando le confiaron la dirección del colegio anglochino, fué cuando pudo procurarse los libros necesarios para facilitar sus progresos. Después de diez y seis años de un trabajo asiduo, Legge había explorado las partes principales de la literatura china. Comprendió entonces que podría facilitar a sus sucesores los estudios que acababa de hacer, publicando, según el modelo de nuestras ediciones de autores griegos y latinos, un texto crítico de los clásicos chinos acompañado de una traducción inglesa y de notas explicativas. Todos sus materiales estaban dispuestos, pero quedaba la difi-

cultad de encontrar los fondos necesarios para una empresa tan costosa. Sin embargo, apenas fueron conocidos los proyectos de Legge por los negociantes ingleses establecidos en China, cuando uno de ellos, Joseph Jardine, invitó a nuestro misionero a que fuese a verle y le dijo: «Conozco la liberalidad de los comerciantes en China y sé que muchos de ellos se apresurarían a ayudaros; pero no es preciso que os toméis el trabajo de ir a solicitar el concurso de tanta gente. Si estáis dispuesto a soportar la fatiga de esa publicación, me encargo de todos los gastos. En China es donde hacemos nuestra fortuna, y debemos tener un placer en cooperar a todo lo que prometa ser un bien para el país». Así, pues, a la desinteresada abnegación de Legge y a la generosa liberalidad de su protector debe el público el magnífico volumen que en este momento tenemos a la vista y al que seguirán otros seis volúmenes por lo menos, si ningún accidente abrevia los días del autor. Desgraciadamente, la repentina muerte de Jardine, víctima de la insalubridad del clima, nos demuestra los estragos que las enfermedades causan entre los europeos que residen en esas comarcas.

La edición de que hablamos debe comprender los libros reconocidos por los mismos chinos de mayor autoridad, a saber: los cinco *King* y los cuatro *Chou*. King significa «el tejido de una tela». En la aplicación de esta palabra a las composiciones literarias encontramos la misma metáfora que en el latín *textos* y el sánscrito sutra, que significa «hilo» y «libro». Chou quiere decir sencillamente «escrituras». Los cinco King son: I, el *Y*, el libro de las transformaciones; II, el Chou, el libro de los anales; III, el Chi, el libro de los versos; IV, el Li-ki, el memorial de los ritos; V, el Choun-Tse, la primavera y el otoño, crónica que se extiende desde el año 721 al 480 antes de nuestra Era. Los cuatro Chou comprenden: I, el Lun-yu, los diálogos filosóficos que contienen las doctrinas y las palabras de Confucio recogidas por sus discípulos; II, el Ta-hio, el Gran Estudio, obra atribuída comúnmente a uno de sus discípulos; III, el *Choung-yung*, o la Doctrina del Medio, obra atribuída al nieto de Confucio; IV, las obras de Mencio (Meng-Tse), que murió en el año 288 antes de Jesucristo.

Atribúyense vagamente los cinco King a Confucio; pero el quinto, el Choun-Tse, es el único que verdaderamente sea obra de Confucio. La I, el Chou y el Chiking, no fueron compuestos por él, sino solamente recopilados o revisados, y una gran parte del Li-king le es evidentemente posterior. Aunque fundador de una religión y reformador, Confucio fué esencialmente conservador en sus tendencias y muy afecto al pasado. Dice él mismo que no inventó nada; que trasmitió las doctrinas de los antepasados; que cree en los antiguos y los ama (p. 59). «Yo no he nacido dotado de ciencia, dice. Soy un hombre que ama la antigüedad y busca con ardor las doctrinas de aquélla» (p. 65). Los asuntos de que

trata con predilección son los cantos antiguos, la historia del tiempo pasado, las leyes de la propiedad establecidas por los sabios (p. 64). Cuando uno de sus contemporáneos quiso abolir la costumbre de ofrecer un anillo, por ser un vano formalismo, Confucio le dirigió estas palabras llenas de sentido: «Amáis la oveja, yo amo la ceremonia».

Cuatro cosas, según nos dicen, enseñaba Confucio: la literatura, la moral, la piedad y la sinceridad (p. 66). Decía, hablando de sí mismo: «A la edad de quince años mi espíritu estaba continuamente ocupado en el estudio. A los treinta me fijé en principios sólidos y definidos. A los cuarenta no me quedaban dudas. A los cincuenta conocía los decretos del cielo. A los sesenta mi oído era un órgano dócil para recibir la verdad. A los setenta podía seguir los detalles de mi corazón sin ir más allá de la corriente, sin embargo (p. 10). Pudiera parecer que Confucio se complace aquí en hacer su propio elogio; sin embargo, es digno de tenerse en cuenta que es muy raro verle que se atribuya la menor superioridad sobre los demás hombres. Ofrece sus consejos a los que se prestan a escucharle, pero jamás habla en tono dogmático; jamás trata de tiranizar los espíritus y las almas de sus discípulos. Cuando se lee su biografía; cuando se piensa en aquella vida que se deslizó en medio de las ocupaciones más apacibles; en aquella muerte que apenas produjo la menor conmoción en la superficie tranquila y silenciosa del mundo oriental, no se comprende fácilmente cómo un hombre tal pudo dejar, en millones y millones de semejantes suyos, una huella reconocible hoy todavía, después de dos mil trescientos treinta y nueve años, en el carácter nacional del imperio más vasto del mundo.

Confucio murió el año 470 antes de nuestra Era, quejándose de que entre todos los príncipes del imperio no hubiera siquiera uno que quisiera adoptar sus principios y atender sus consejos. Pero dos generaciones después su nombre se convirtió en una potencia; su escuela en el nexo de un vasto movimiento de regeneración nacional y religiosa. Su nieto le representa como el ideal del sabio, de la misma manera que el sabio es el ideal de la humanidad entera. Aunque Tzen-tzen no pide que tributen honores divinos a Confucio, exalta su sabiduría y su virtud elevándolas por encima de lo que puede alcanzar la naturaleza humana. He aquí en qué términos se expresa cuando habla de Confucio:

«Se le puede comparar a la tierra y al cielo, a la tierra que lo sostiene todo y alimenta a todo, al cielo que cubre a todo y lo envuelve todo. Se le puede comparar a las cuatro estaciones que se suceden en el orden señalado, al sol y a la luna que iluminan alternativamente el mundo... Dotado de una concepción viva, de un exquisito discernimiento, de una inteligencia penetrante, de una ciencia que abrazaba todas las cosas, estaba hecho para ejercer el poder soberano. Magnánimo, generoso, lleno de benig-

nidad y de dulzura, estaba hecho para ejercer la tolerancia. Hombre de iniciativa, enérgico, firme y paciente, estaba hecho para mantener su imperio. Reglamentado en todos sus deseos, grave, sin apartarse jamás del Medio, honrado y justo, era digno de respeto y veneración. Espíritu completo, capaz de analizar y de combinar, sabiendo perseguir sus investigaciones, podía obrar con discernimiento... Sus facultades eran extensas como el cielo, eran profundas como el abismo de donde brota la fuente oculta... Por esto su fama se ha esparcido por todo el Imperio del Medio y por todos los pueblos bárbaros. Allí donde los barcos y los carros puedan llegar, donde las fuerzas de la industria puedan penetrar, en todos los lugares que el cielo cubre con su inmensa cúpula y a los que la tierra sirve de base sólida, allí donde lucen el sol y la luna, donde caen la escarcha y el rocío, todos los que viven y respiran le honran y le aman sinceramente. Por esto se dice que *sus virtudes le igualan al cielo*» (p. 53).

He aquí seguramente elogios muy pomposos, pero que no dan ninguna idea clara del carácter del gran filósofo chino a quienes no conozcan su vida y su enseñanza. Todos los que se interesan por la historia del pensamiento humano pueden ahora estudiar su vida y sus doctrinas en la excelente obra de Legge. El primer volumen, que acaba de aparecer, contiene las Conversaciones filosóficas, el Gran Estudio y la Doctrina del Medio, es decir, el primero, segundo y tercer *chou.* Esperamos que los volúmenes siguientes, que contendrán el resto de los libros clásicos de China, no tardarán en verse publicados. Debemos limitarnos aquí a ofrecer algunas de las frases o de las máximas de Confucio, tomadas de sus Conversaciones. Tienen interés histórico, puesto que arrojan luz sobre el carácter de uno de los hombres más notables de la historia. Tienen además el encanto, que es patrimonio de la simple enunciación de verdades sencillas. Nuestros escritores modernos evitan con tanto cuidado todo lo que pueda parecer verdades ingenuas, que nos es preciso remontarnos a los tiempos antiguos y transportarnos a comarcas lejanas si queremos oír lecciones de esa sabiduría sencilla y profunda que parecía a Salomón más preciosa que la plata y el oro fino.

Confucio demuestra su espíritu de tolerancia cuando dice: «El hombre superior es benévolo para todos, no solamente para un partido. El hombre mediocre no es benévolo más que para su partido y no para el de todos». (p. 14).

Se siente un corazón honrado y viril en esta frase: «Ver lo que es bueno y no hacerlo, es una falta de valor» (p. 18).

Su definición de la ciencia, aunque menos profunda que la de Sócrates, está, sin embargo, llena de buen sentido:

«El maestro dice: «¿Os enseñaré lo que es la ciencia? Cuan-

do se sabe una cosa, sostened que se sabe; cuando no se sabe una cosa, reconoced que no se sabe: he aquí la ciencia» (p. 15).

Confucio no ignoraba los secretos del corazón humano. «Únicamente el hombre verdaderamente virtuoso, dice en un lugar, sabe amar (verdaderamente) a los hombres, y sabe odiarlos (convenientemente)» (p. 30). En otro pasaje expresa su creencia en el encanto irresistible de la virtud: «La virtud, dice, no se queda nunca sola. El que la practica no puede dejar de tener amigos». Hace constar la existencia de la conexión secreta entre los progresos intelectuales y los progresos morales: «No es fácil, dice, hallar un hombre que haya estudiado durante tres años sin hacerse bueno» (p. 76).

El precepto evangélico *No hagas a otro lo que no quieras que te hicieran a ti*, nos manda una perfección que el filósofo chino considera casi imposible de alcanzar. Leemos en las *Conversaciones*: Tsen-Koung dice: «Lo que no deseo que los hombres me hagan, deseo igualmente no hacérselo a los demás hombres». El maestro dice: «Tsen, no habéis llegado aún a ese grado de perfección». Los brahmanes también entrevieron esa misma verdad que encontramos, por ejemplo, en el Hitopadesa, expresada en los términos siguientes: «Las gentes virtuosas usan de clemencia hacia todos los seres, considerando cuánto se parecen a ellas mismas».

Acerca de los asuntos que traspasan los límites de la inteligencia humana, el lenguaje de Confucio es menos explícito. Pero su misma reserva es notable cuando se considera con qué descuidada temeridad los filósofos de Oriente se revuelven en las aguas profundas de la metafísica religiosa. Así, leemos (p. 107):

«Ki-lon preguntó cómo era preciso servir a los espíritus de los muertos. El maestro dice: «Cuando no se está todavía en estado de servir a los hombres, ¿cómo se ha de poder servir a sus espíritus?»

«Ki-lon replicó: «Me atrevo a interrogaros acerca de la muerte». El maestro le respondió: «Cuando no se conoce la vida, ¿cómo se ha de poder conocer la muerte?»

En otro lugar leemos esto:

«El maestro dijo: «Preferiría no hablar».

Tsen-Koung dijo: «Maestro, si no habláis, nosotros que somos vuestros discípulos, ¿qué recuerdo podríamos conservar?»

El maestro dijo: «¿Habla acaso el cielo? Las cuatro estaciones siguen su curso y todas las cosas se producen sin cesar; pero ¿habla nunca el cielo?»

# CAPÍTULO XIV

## EL POPOL VUH

Muchas personas acogieron con una sonrisa escéptica un libro titulado *Popol Vuh*, que se asegura es el texto original de las escrituras sagradas de los indios de la América central. No se habrá olvidado a aquellos pobres aztecas que fueron presentados hace algunos años en toda Europa como los descendientes de una raza a la cual los indígenas de Méjico tributaban honores divinos antes de la conquista española, y los cuales, según se supo después, no eran más que las desgraciadas víctimas de bárbaros especuladores, y el *Libro de los Salvajes*, publicado recientemente por el abate Domenech, bajo los auspicios del conde Walewski, ha hecho alguna mella en la dignidad de los estudios americanos en general. Sin embargo, los que se ríen del manuscrito americano descubierto por el abate Domenech en la biblioteca del Arsenal de París y publicado por él con especial cuidado como una preciosa reliquia de los antiguos Pieles Rojas de la América Septentrional, deberían recordar que pudiera muy bien existir un manuscrito auténtico que nos ofreciese una muestra de la escritura representativa de aquel pueblo bárbaro. El crítico alemán del abate Domenech, Petzholdt, se reviste de un tono demasiado triunfal para anunciar que el *Manuscrito pictográfico* es sencillamente obra de un chico alemán de los bosques de América. Hubiera debido reconocer que el abate mismo señaló vestigios de palabras alemanas borradas en ciertas páginas del manuscrito; que leyó los nombres de *Ana* y *María* y que jamás atribuyó una gran antigüedad al volumen en cuestión. A pesar de la seguridad de Petzholdt al afirmar que no puede ver en todas las páginas del libro sino la mano de algún muchachuelo travieso, hijo de colonos alemanes establecidos en los bosques de América, dudamos que tal opinión sea compartida por ninguno de los que se tomen el

trabajo de recorrer ese libro o les parezca más probable que la del abate Domenech. Sabemos, por lo que de cuando en cuando vemos en nuestras paredes, lo que es capaz de hacer la niñez en materia de dibujos; sin embargo, pensamos que Petzholdt pide demasiado cuando quiere hacer creer que un niño haya podido llenar todo un cuaderno con esos bocetos groseros, pero evidentemente trazados con cuidado. Si Petzholdt se hubiese tomado el trabajo de mirar algunas de las inscripciones simbólicas recogidas en la América septentrional, hubiera comprendido más fácilmente por qué el abate Domenech, que pasó bastantes años en medio de los pieles rojas y copió por sí mismo varias de sus inscripciones, haya tomado las páginas conservadas en la biblioteca del Arsenal por restos auténticos de la pintura representativa de los salvajes. Existe cierta semejanza entre esos esbozos y las figuras dibujadas sobre rocas, tumbas y árboles por las tribus errantes de la América septentrional; y sin que tengamos la menor intención de abrazar la opinión de nuestro entusiasta abate ni ofrecer una conjetura personal sobre el origen verdadero del *Libro de los Salvajes*, dudamos que Petzholdt se hubiera expresado con tanta seguridad y tono tan despreciativo si hubiese conocido mejor lo poco que se sabe acerca de la escritura ideográfica de las tribus indias. Antes de abordar la cuestión de la autenticidad del *Popol Vuh*, no estarán demás algunas palabras sobre la pintura representativa de los salvajes de América. El *Popol Vuh*, esto es cierto, no es un *Libro de los Salvajes*. Es una composición literaria en el verdadero sentido de la palabra. Contiene la mitología y la historia de las razas civilizadas de América y ofrece caracteres de autenticidad que pueden sostener el examen de la crítica. Estaremos también en mejores condiciones de apreciar las obras más importantes del Sur cuando hayamos dirigido una rápida ojeada sobre los informes ensayos en que se quedaron los salvajes del Norte.

En su *Historia de las Cinco Naciones*, Colden nos manifiesta que cuando el conde de Frontenac, a la cabeza de un reducido ejército, invadió en 1696 el país de los iroqueses, encontró a orillas del Onondaga (hoy Oswego) un árbol en el cual los indios habían representado al ejército francés. Al pie del árbol habían depositado dos haces de leña, compuestos de 1.434 ramas, indicando de ese modo el número de guerreros con que los franceses habían de combatir.

Este desafío lanzado a los invasores es un ejemplo del lenguaje simbólico de los indios, y no se diferencia en nada del mensaje enviado por los escitas a los persas. Si los pieles rojas hubiesen querido dar a sus enemigos la elección entre la paz y la guerra, les hubieran enviado una flecha y una pipa y nadie se habría engañado respecto de la significación de tal mensaje. Aun cuando esto no se pueda llamar «pintar la palabra», es, sin em-

bargo, una manera de «hablar a los ojos». Es un humilde principio que con el tiempo puede conducir a algo más perfecto. En otros pueblos salvajes encontramos ejemplos análogos de correspondencias cruzadas por medio de dibujos, que parecen expresar claramente todo lo que se proponían. Así, en el *Viaje alrededor del mundo,* de Freycinet, tomo II, página 107, leemos: «Se formará seguramente una alta idea de la inteligencia de esos pueblos por la carta dirigida en otro tiempo por uno de sus jefes o *tamors* al capitán Martínez, encontrada por Berard en la isla de Rota. Fué escrita primitivamente en un malísimo pedazo de papel que el jefe carolinés se procuró en Guam: una especie de color rojo sirvió de tinta. El primer carácter, que representa a un hombre con los brazos extendidos, groseramente dibujado, es un signo de saludo; en la parte izquierda, debajo, están indicados el número y especie de conchas enviadas por los carolinos al capitán Martínez, a saber, cinco gruesas, siete menores y tres de forma diferente: a la derecha y enfrente están señalados en dos líneas los objetos pedidos en cambio, es decir, tres gruesos anzuelos y cuatro pequeños, dos hachas y dos trozos de hierro. La viñeta del medio y diferentes líneas trazadas aquí y allí sirven para separar los miembros de la frase. Esta pieza es, si se puede expresar así, un verdadero modelo de escritura ideográfica».

Las inscripciones que se ven en los postes funerarios de los indios señalan un progreso con relación a esos ensayos primitivos. Sobre la tumba de cada guerrero está dibujado lo que los indios llaman su *totem,* que representa a la vez el nombre, las armas y la divisa de las grandes familias indias. Un jefe célebre, el Adjetatig de Wobofeeg, murió hacia 1793, a orillas del lago Superior. Pertenecía a la tribu del Addik o reno de América, lo que se recuerda por la figura de un reno trazada en la tumba. La muerte está indicada por la posición del animal tumbado de espaldas. No se hace ninguna alusión al nombre del jefe, que era el de Pescador Blanco. Pero en el lado izquierdo del monumento se encuentran siete líneas transversales, y esas líneas tienen una significación, a saber, que el difunto había dirigido siete expediciones guerreras. Bajo el *totem* hay trazadas tres líneas perpendiculares, cuya significación es clara para los indios: representan las heridas recibidas en los combates. Una cabeza de foca figurada sobre esa tumba recuerda, según dicen, una lucha terrible que el jefe hubo de sostener contra uno de esos animales furiosos. La flecha y la pipa recuerdan la influencia que ejerció en la guerra y en tiempo de paz.

Otra sepultura que mencionaremos es la del jefe supremo del Sandy-Lake, cerca de las fuentes del Misisipí. El pájaro que está pintado sobre esta tumba representa el nombre de la familia o tribu (la grulla) a la cual pertenecía el jefe. Cuatro líneas transversales encima del pájaro indican que el difunto había dado muerte combatiendo a cuatro de sus enemigos. Una costumbre

análoga existía entre los antiguos iberos; porque leemos en Aristóteles *(Polit.*, VII, 2, p. 220, ed. Gottling) que colocaban en torno de la tumba de cada guerrero tantos obeliscos como enemigos matara aquél en el campo de batalla.

Pero lo indios no se quedaron en eso; y aunque no llegaron nunca a la perfección de los jeroglíficos egipcios, tenían, sin embargo, cierto número de emblemas o figuras simbólicas cuya significación era perfectamente comprendida por todas sus tribus. La acción de comer está representada por la figura de un hombre que se lleva la mano a la boca. El poder del hombre se encuentra señalado por una figura humana en la que hay una línea desde la boca hasta el corazón. Una cabeza con dos cuernos es el símbolo del poder en general. Un círculo alrededor del abdomen significa amplios medios de subsistencia. La figura de un niño, con líneas onduladas que parten de los oídos y con otras líneas que llegan al corazón, representa un alumno. Una figura con una planta por cabeza y con dos alas, significa un médico versado en su arte y con el don de la ubicuidad. Un árbol sobre piernas humanas es el símbolo de un herborista o de un maestro de botánica. La noche está representada por un sol con ligeras líneas o por un círculo colocado sobre piernas humanas. La lluvia está figurada por un punto redondo o por un medio círculo lleno de agua y colocado sobre la cabeza. El cielo con el disco del sol representado tres veces, significa un viaje de tres días. Una tortuga significa la llegada a tierra tras un viaje por mar. Frases cortas pueden ser figuradas de esta manera: Una receta de médico prescribiendo la dieta durante dos días y el reposo durante cuatro, se escribe trazando la figura de un hombre con dos líneas transversales sobre el estómago y cuatro líneas transversales en las piernas. Se dice también que por medio de esos caracteres primitivos los indios pudieron poner por escrito cantos de amor y cantos guerreros; pero en estos casos parece que el lector debe tener más imaginación poética que el escritor.

He aquí un canto guerrero, reproducido en cuatro cuadros:

1. El sol naciente.
2. Una figura humana indicando con una mano el suelo y con la otra extendida hacia el cielo.
3. La luna sobre dos piernas humanas.
4. Una figura personificando la mujer del Oriente, es decir, la estrella de la tarde.

Se pretende que esos cuatro símbolos tienen para los indios la siguiente significación:

Me levanto para buscar el camino de los combates;

El cielo y la tierra están ante mí;
Marcho día y noche;
Y la estrella de la tarde me sirve de guía.

He aquí ahora una muestra de canto de amor:

1. Una figura representando un dios *(Monedo)* dotado de poder mágico.
2. Una tocando un tambor y cantando, unas líneas parten de su boca.
3. Una figura en un reducto oscuro.
4. Dos cuerpos unidos por un brazo continuo.
5. Una mujer en una isla.
6. Una mujer dormida, hacia la cual se prolongan líneas que parten del oído de un dios.
7. Un corazón pintado de rojo en un círculo.

Se nos asegura que estos cuadros expresan los sentimientos siguientes:

1. Mi forma y mi persona constituyen mi grandeza.
2. Escucha la voz de mi canto; es mi voz.
3. Me abrigo y me oculto en la sombra.
4. Todos los pensamientos me son conocidos.
5. Podría atraerte a mí, por lejos que estuvieras, —
6. Aunque estuvieses en el otro hemisferio.
7. Hablo a tu corazón desnudo.

Todo lo que podemos decir es que si los indios pueden leer tales escritos, son mejores adeptos en los misterios del corazón que los jueces de las antiguas cortes de amor. Pero es mucho más probable que los indios aprendan primero esos cantos oyéndolos recitar de viva voz y sirvan solamente esos cuadros para avivar sus recuerdos. Es una especie de escritura mnemónica, y los misioneros han hecho uso de ella con gran éxito. Así, en una versión de la Biblia en el idioma del Massachusetts por Eliot, los versículos del capítulo treinta de los *Proverbios*, desde el versículo 25 al versículo 32, están expresados por «una hormiga, un conejo, una langosta, un río (símbolo del movimiento), un león, un galgo, un macho cabrío, un rey y un hombre que se alza como un insensato para coger el cielo». Estos símbolos pueden sin duda ayudar al lector a acordarse del orden en que se suceden dichos versículos; pero serían completamente inútiles sin un comentario o sin el conocimiento del texto.

Se cuenta que el célebre Tostera, hermano del chambelán de Francisco I, habiendo ido a América ocho o nueve años después

de la conquista de Méjico y juzgando que le era imposible aprender la lengua de los indígenas, les enseñó la Historia sagrada y las principales doctrinas del cristianismo por medio de cuadros, que produjeron sobre el espíritu de aquellos pueblos, acostumbrados a esa manera de expresarse, más efecto que todas las predicaciones de los misioneros precedentes. Pero, aun en este mismo caso, es evidente que, a menos de ser explicados por intérpretes, esos cuadros no podían tener significación alguna para las multitudes que los contemplaban. Se encontrarán los mayores detalles sobre este asunto en una obra de T. Baptiste, *Jeroglíficos de la conversión, con los que por estampas y figuras se enseña a los naturales a desear el cielo.*

Nada prueba que los indios del Norte hayan ido más allá de esos ensayos informes, de los que se pueden ver numerosas muestras en la voluminosa obra de Schoolcraft, publicada por orden del Congreso americano, *Historical and statiscal Information respecting the History, Condition, and Prospecto of the Indian Tribes of the United States,* Filadelfia, 1851-1853. No existe ningún vestigio de nada que se parezca a una literatura en los pueblos errantes del Norte, y mientras no se haya descubierto un verdadero *Libro de los Salvajes* para llenar esa laguna, deberán continuar siendo clasificados en el número de las razas iliterarias.

El caso es muy diferente si volvemos los ojos hacia los pueblos de la América central y meridional, hacia esas razas que constituían la población de Méjico, de Guatemala y del Perú en la época en que tales países fueron conquistados por los españoles. Los jeroglíficos mejicanos publicados por lord Kingsborough no deben ser clasificados en la misma categoría que los *totems* y los bocetos groseros de los pieles rojas. Trazados con mucho más arte, tienen también un carácter más convencional, y por consiguiente, una significación más definida. Están en colores, escritos en papel, y bajo muchos conceptos merecen ser colocados al mismo nivel que los jeroglíficos egipcios y los papiros hieráticos. Hasta la idea de dirigirse al oído por medio de los ojos, de expresar el sonido por medio de signos escritos, era familiar a los mejicanos; pero parece que no se sirvieron de los caracteres fonéticos sino para reproducir los nombres de lugares y personas. El objeto principal de los jeroglíficos de Méjico no era proporcionar al lector nuevos conocimientos, sino recordarle, por artificios mnemotécnicos, las cosas que había aprendido precedentemente. Este es un hecho reconocido por las mejores autoridades, por hombres que conocieron a los indios poco tiempo después de la llegada de los primeros europeos, y en los que podemos tener plena confianza cuando hablan de la literatura oral y de la escritura simbólica de los indígenas. Acosta, en su *Historia natural y moral,* VI, 7, refiere que los indios tenían aún la costumbre de recitar de memoria las alocuciones y los discursos de sus antiguos ora-

dores y numerosos cantos compuestos por sus poetas nacionales. Como era imposible confiar todas estas composiciones a jeroglíficos o caracteres simbólicos como los que usaban los mejicanos, se tenía cuidado de que se aprendieran de memoria esos poemas y discursos. Había a este efecto colegios y escuelas, donde los jóvenes aprendían esos trozos literarios y otras cosas más de boca de los ancianos, en cuya memoria parecían estar grabados. Los que estaban destinados a llegar a ser un día oradores debían aprender las antiguas composiciones palabra por palabra. Cuando los españoles les hubieron enseñado a leer y escribir la lengua española, los indios no tardaron en adaptar la nueva escritura a su propia lengua. Este hecho está comprobado por numerosos testigos oculares.

He aquí en qué términos se expresa Las Casas, el abnegado amigo de los indios:

«Conviene saber que en todas las repúblicas de esas regiones, en los reinos de la Nueva España y allende, entre otras profesiones y gentes que desempeñaban funciones, estaban los que desempeñaban el cargo de cronistas e historiadores. Tenían conocimiento de los orígenes y de todas las cosas concernientes a la religión, a los dioses y a su culto, así como también de los fundadores de villas y ciudades. Sabían cómo habían comenzado los reyes y señores, así como sus reinos, sus modos de elección y de sucesión; el número y la calidad de los príncipes que habían pasado; sus trabajos, sus acciones y hechos memorables, buenos y malos; si habían gobernado bien o mal; cuáles eran los hombres virtuosos o los héroes que habían existido; cuáles guerras habían tenido que sostener y cómo se habían señalado en ellas; cuáles habían sido sus costumbres antiguas y las primeras poblaciones; los cambios dichosos o los desastres que sufrieron; en fin, todo lo que pertenece a la historia, a fin de que hubiera allí razón y memoria de las cosas pasadas.

Esos cronistas, según el mismo autor, llevaban el cómputo de los días, de los meses y de los años. Aunque no tuviesen una escritura como nosotros, *tenían,* sin embargo, *sus figuras y caracteres, con cuya ayuda entendían todo lo que querían,* y de esta manera *tenían sus grandes libros, compuestos con un artificio tan ingenioso y tan hábil,* que podríamos decir *que nuestras letras no les fueron de mayor utilidad.*

Nuestros religiosos han visto libros de esos, y yo mismo he visto también algunos, por más que se hayan quemado algunos por indicación de los frailes ante el temor de que, en lo tocante a la religión, les llegaran a ser perjudiciales esos libros. Sucedía a veces que algunos de esos indios, olvidándose de ciertas palabras o particularidades de la doctrina cristiana que se les enseñaba, y no siendo capaces de leer nuestra escritura, se ponían a escribirla por completo con sus propias figuras y caracteres, de

manera muy ingeniosa, poniendo la figura que correspondía en ellos a la palabra o al sonido de nuestro vocablo... En cuanto a mí, he visto una gran parte de la doctrina cristiana escrita así en figuras y en imágenes *que leían como yo leo nuestros caracteres en una carta*, y esto es una producción poco común de su genio.

Nunca faltaban cronistas; porque, además de ser una profesión que pasaba de padres a hijos y muy considerada en toda la república, sucedía siempre que el encargado instruía a dos o tres hermanos o parientes de la misma familia en todo lo que concernía a esas historias; les ejercitaba continuamente en ellas durante su vida, y a él recurrían cuando había duda acerca de algún punto histórico. Pero no solamente eran esos nuevos cronistas los que le pedían consejo; eran los reyes, los príncipes, los sacerdotes mismos. En todas las dudas que les pudieran sobrevenir relativas a las ceremonias y a los preceptos de la religión, a las fiestas de los dioses o a todo lo que se relacionaba con los reinados anteriores en materia profana, desde el momento que tenían alguna importancia, se apresuraban a consultar a esos cronistas, cada cual con arreglo a lo que tenía que preguntarle» (*Hist. apolog. de las Ind. Occid.*, t. IV).

A pesar del celo religioso de los dominicos y franciscanos, un corto número de esos manuscritos jeroglíficos se libró de las llamas; se conservan hoy en algunas de nuestras bibliotecas populares, como curiosos restos de una literatura casi desaparecida y olvidada. La primera colección de esos manuscritos y de otras antigüedades americanas fué hecha por el arqueólogo milanés Boturini, enviado por el Papa en 1736 para arreglar ciertos asuntos eclesiásticos, y el cual, durante los ocho años de su estancia en el Nuevo Mundo, se ocupó activamente en sustraer a la destrucción todos los monumentos de los tiempos pasados que se podían aun salvar. Pero no pudo transportar a Europa lo que reuniera a costa de tantos sacrificios, porque fué despojado de sus tesoros por el vice-rey español, y cuando por fin logró escaparse con los restos de su colección, fué hecho prisionero por un crucero inglés y perdió así cuanto poseía. Su colección, que se quedó en Méjico, fué objeto de varios procesos; y después de haber pasado por manos de Veitia y de Gama, los cuales la aumentaron considerablemente, concluyó por ser vendida en pública subasta. Humboldt, a la sazón de paso en Méjico, compró varios de los manuscritos, que donó al Museo Real de Berlín. Otros de esos manuscritos pasaron a ser propiedad de particulares, y tras muchas vicisitudes, se encuentran ahora en su mayor parte en las bibliotecas públicas o en las colecciones particulares de Europa.

La parte más valiosa de los restos de ese lamentable naufragio está hoy en manos de Aubin, que fué enviado a Méjico en 1830 por el gobierno francés, y que consagró cerca de veinte años

a la obra comenzada un siglo antes por Boturini. Compró, hasta donde le fué posible, los dispersos restos de las colecciones que habían pertenecido a Boturini, Gama y Pichardo, y se procuró copias exactas en los casos en que no pudo obtener los manuscritos originales. Trajo a Europa lo que constituye hoy, si no la más numerosa, por lo menos la más valiosa de las colecciones de antigüedades americanas y la que se encuentra más atinadamente ordenada. Aubin es también el primero que ha dado a conocer la naturaleza verdadera de la antigua escritura mejicana, y tenemos la firme convicción de que, en los estudios a los que se ha dedicado, su triunfo no será menos glorioso que el de Champollion al descifrar los jeroglíficos egipcios.

Una de las ayudas más importantes para facilitar la interpretación de los manuscritos de América la proporcionan ciertos libros escritos poco tiempo después de la conquista de Méjico por los indígenas, a quienes sus conquistadores los españoles enseñaron el arte de la escritura alfabética. Ixtlilxochtil, descendiente de la familia real de Tetzcuco y empleado como intérprete por el gobierno español, escribió la historia de su país desde los tiempos más remotos hasta la llegada de Cortés. Al componer esa historia siguió la relación contenida en los cuadros jeroglíficos que le habían sido explicados por los antiguos cronistas. Algunos de esos cuadros, fragmentos del texto traducido por el historiador mejicano, han sido encontrados por Aubin, y así como ayudaron en otro tiempo al historiador para escribir su historia, así esta historia ayuda hoy al sabio a descifrar sus símbolos. El estudio de obras como la de Ixtlilxochtil debe ser el punto de partida de la filología americana. Tales obras son para el estudio de las antigüedades americanas lo que es el Manethon para el estudio de los jeroglíficos egipcios, o Beroco para descrifrar las inscripciones cuneiformes. Están escritas en dialectos que no tienen más de trescientos años y que hablan todavía los numerosos indígenas del país, con las modificaciones que toda lengua sufre necesariamente en el transcurso de tres siglos. Nos dan todo lo que sabían sobre la historia, la mitología y sobre la religión aquellos pueblos de la América central y meridional, a los que encontraron los españoles en posesión de la mayor parte de las ventajas de una civilización ya antigua. Seguramente que no debemos esperar encontrar en ellas lo que acostumbramos llamar historia. Sin embargo, ofrecen un gran interés histórico, pues conservan los vagos recuerdos de un pasado remoto, lleno de emigraciones, guerras, dinastías y revoluciones, como los que gustaban de recordar los griegos del tiempo de Solón, y en los que creían los romanos de tiempos de Catón. Esos escritos nos enseñan que el Nuevo Mundo, abierto a Europa hace algunos siglos, era a sus propios ojos un mundo antiguo, y que sus habitantes, por su carácter y sus sentimientos, diferían de nosotros menos de lo que

se imagina con demasiada facilidad cuando se habla de los pieles rojas, o cuando se leen las relaciones de los conquistadores españoles, que negaban a los naturales de América un alma humana, para otorgarse el derecho de tratarles como animales salvajes.

El *Popol Vuh,* o libro sagrado de la población de Guatemala, cuyo texto original acaba de publicar el abate Brasseur de Bourbourg, acompañado de una traducción literal francesa, ocupa un puesto importantísimo entre las obras compuestas por indígenas en sus propios dialectos y escritas por ellos con los caracteres del alfabeto latino. No hay más que otras dos obras cuya importancia pueda compararse a la del *Popol Vuh,* para el estudio de las antigüedades y de las lenguas americanas: son el *Codex Chimalpopoca,* escrito en lengua nahualt, y el *Codex Cakchiquel,* redactado en el dialecto de Guatemala. Estas tres obras deben ser el punto de partida de todas las investigaciones críticas sobre las antigüedades de los indígenas de América.

El primer punto que se ha de establecer cuando se examinan escritos de este género, es su autenticidad. Debemos preguntar si esas tres obras son en realidad, como se pretende, composiciones de hace unos tres siglos, fundadas en las tradiciones orales y documentos ideogramáticos de los antiguos habitantes de América, y escritas en los dialectos hablados en los tiempos de Colón, Hernán Cortés y Pizarro. He aquí, en resumen, según el abate Brasseur de Bourbourg, lo histórico del *Popol Vuh.* El manuscrito fué descubierto, hacia fines del siglo XVII, por el P. Francisco Jiménez, que era párroco de Santo Tomás Chichicastenango, situado a más de tres leguas al Sur de Santa Cruz del Quiché, y a veintidós leguas al Nordeste de Guatemala. Era muy versado en los idiomas de los indígenas de Guatemala, y ha dejado un diccionario de los tres dialectos principales, su *Tesoro de las lenguas Quiché, Cakchiquel y Tzutohil.* Esta obra, aún inédita, forma dos volúmenes, el segundo de los cuales contiene una copia del manuscrito descubierto por Jiménez. Jiménez, padre dominico, escribió también una *Historia general de la provincia de San Vicente de Chiapas,* que comprendía cuatro volúmenes en folio. Dejó dos copias, pero ambas estaban incompletas cuando el abate Brasseur de Bourbourg las vió en Guatemala. Los tres volúmenes que habían sido conservados contenían curiosos datos sobre la historia y las tradiciones del país. El primero de esos volúmenes contenía la traducción española del manuscrito quiché que nos ocupa en este momento. El abate Brasseur de Bourbourg copió esa traducción en 1855. Un viajero alemán, Scherzer, que se encontraba en Guatemala en esa misma época, hizo copiar la traducción de Jiménez, que publicó en Viena en 1856 [1].

(1) A. Heps es el primero que haya hecho resaltar la importancia de esa oublicación en su excelente obra *Historia de la conquista española en América.*

El abate francés no se contentó con dar a la imprenta el texto original del Popol Vuh y la traducción española, a la que califica de inexacta, incompleta, y a menudo ininteligible. Durante sus viajes por América, había aprendido varios idiomas del país, particularmente la lengua quiché, cuyos diversos dialectos son hablados todavía hoy por una población de unas seiscientas mil almas. Como sacerdote, mantenía relaciones diarias con los habitantes de la parroquia, cuya administración le habían confiado; y mientras vivía en medio de ellos, pudiendo consultarles a cada momento como diccionarios vivientes, emprendió, con ayuda de los manuscritos del P. Jiménez, su propia traducción de las antiguas crónicas de los Quichés. Desde la época del descubrimiento de Jiménez hasta la de la publicación del abate, podemos dar la historia del Popol Vuh de una manera clara y satisfactoria. Pero queda aún un siglo del que hay que dar cuenta, desde fines del siglo XVI, época en la que se supone se escribió la obra, hasta fines del siglo XVII, fecha del descubrimiento del manuscrito en Chichicastenango, por el P. Dominico Jiménez. Aquí carecemos completamente de datos. Podemos, sin embargo, apelar a la autoridad del manuscrito mismo, que da la lista de las dinastías reales hasta la conquista española, lista cerrada con los nombres de los dos príncipes, don Juan de Rojas y don Juan Cortés, hijos de Tecum y de Tepepul. Aunque estos príncipes estuviesen enteramente bajo la dominación española, se les permitió que conservasen las insignias de la realeza hasta el año 1558, y el manuscrito, por lo que se supone, fué redactado poco tiempo después de esa fecha. El autor mismo termina el último párrafo del preámbulo del Popol Vuh con la declaración siguiente: «He aquí lo que escribiremos después que se haya promulgado la palabra de *Dios* (Chabal Dios), y dentro del cristianismo; le reproduciremos, porque ya no se ve ese libro nacional, en el que se veía claramente que habían venido del otro lado del mar (es decir) «la relación de nuestra existencia en el país de la sombra, y cómo vimos la luz y la vida». El autor no trata en manera alguna de atribuir a esa obra una gran antigüedad ni una autoridad misteriosa. Reconocía expresamente que en la época en que escribe, su país había sido conquistado por los castellanos; que los obispos predicaban la palabra de Dios, el nuevo Dios; que las antiguas tradiciones del pueblo desaparecían poco a poco. No da tampoco a su obra el título de Popol Vuh, como lo ha hecho el abate Brasseur de Bourbourg. Dice que, en su tiempo, no se veía ya el *Popol Vuh.* Ahora bien, *Popol Vuh* significa «El Libro Nacional», y servía para designar la literatura tradicional que transmitía de edad en edad todo lo que se sabía de la historia primitiva de la nación, de sus doctrinas y de sus ceremonias religiosas.

Es sensible que el abate Brasseur de Bourbourg haya sancionado el empleo de esas palabras como título del manuscrito

quiché descubierto por el P. Jiménez y que las haya traducido, en apariencia, por «Libro sagrado» en lugar de llamarle «Libro nacional», como Jiménez las tradujo por «Libro del común». Estas ligeras inexactitudes producen infaliblemente una gran confusión. Únicamente el deseo de dar a su libro un título pomposo puede haber hecho cometer esa falta a nuestro autor, porque él mismo confiesa que el título de *Popol Vuh* no conviene en manera alguna al libro que publica, y que, además, *Popol Vuh* no significa «Libro sagrado». Nada autoriza a suponer, con el sabio abate, que las dos primeras partes del manuscrito contengan una transcripción casi literal del verdadero Popol Vuh, ni a creer que el Popol Vuh haya sido el original del Teo-Amoxtli o libro sagrado de los Toltecas. Todo lo que sabemos es que el autor de esa obra anónima la escribió porque el Popol Vuh, es decir, la tradición nacional, se perdía poco a poco, y en segundo lugar, que reunió en las dos primeras partes de su trabajo las antiguas tradiciones comunes a toda la raza, reservando las otras dos para los anales de la nación quiché, que poseía, en tiempos de la conquista española, la mayor parte de la república actual de Guatemala. Si nos colocamos en ese punto de vista, no encontraremos nada, ni en el contenido ni en el carácter de ese volumen, que nos inspire dudas acerca de su autenticidad. El autor quiso preservar del olvido, en el que rápidamente caían, las historias de sus dioses y de sus antepasados que oyera en su infancia. Los puntos salientes de esas historias fueron tal vez conservados, ya por la enseñanza oral de las escuelas, ya por las pinturas representativas; sin embargo, la conquista española conmovió hasta tal punto el país, que el autor se vió sin duda obligado a contar principalmente con la fidelidad de sus propios recuerdos. Si se quisiera extraer de esas leyendas una historia seguida, la tarea sería sencillamente imposible. Todo es en ellas vago, contradictorio, milagroso, absurdo. La historia, tal como la entendemos, es decir, presentando la serie y encadenamiento de los hechos, es una concepción moderna, desconocida de casi todas las naciones antiguas. Si poseyéramos el verdadero Popol Vuh, es probable que no encontráramos en él más datos históricos que en el manuscrito quiché. Cierto es que de cuando en cuando se figura uno percibir algunos puntos claros en esas confusas relaciones; después, a la página siguiente, vuelve uno a caer en el caos. Puede ser que se experimente cierta resistencia en reconocer que, a pesar de todas las tradiciones sobre las emigraciones primitivas de Cecrops y de Danao; a pesar de los poemas homéricos de la guerra de Troya y de las genealogías de las antiguas dinastías griegas, no sepamos nada de la historia de Grecia antes de las olimpíadas, y que hasta en lo concerniente a los acontecimientos de las primeras olimpíadas nuestros conocimientos se reduzcan a muy poca cosa. Pero el verdadero historiador no se deja sedu-

cir por ninguna ilusión en este asunto y no quiere oír hablar de reconstrucciones históricas, por ingeniosísimas que sean.

Lo que decimos de la historia griega se aplica con muchísima razón a la historia antigua de los aborígenes de América, y las personas que estudian las antigüedades americanas se harán tanto más honor cuanto más pronto reconozcan esa verdad. Aun las tradiciones sobre las emigraciones de los Chichimecas, de los Colhuas y de los Nahuas, que constituyen el tema principal de todas las historias antiguas de América, no tiene fundamento más sólido que el de las tradiciones griegas referentes a los pelasgos, eolios y jonios. Sería perder el tiempo querer, con semejantes elementos, reconstruir una historia seguida que no tardaría en ser echada abajo, tarde o temprano, por algún émulo de los Niebuhr, de los Grote o de los Lewis.

Si no encontramos materiales para la historia en las leyendas de los antiguos habitantes de Guatemala, nos permiten, por lo menos, estudiar el carácter de aquellos hombres, analizar su religión y su mitología, comparar sus principios de moral, sus ideas acerca de la virtud, de la belleza, del heroísmo, con los principios y las ideas de las otras razas. He aquí el atractivo real y perdurable de obras como la que el abate Brasseur de Bourbourg acaba de ser el primero en dárnosla a conocer con una fiel traducción. Desgraciadamente, tal atractivo no está exento de peligros. En rigor, es posible que los autores de esos manuscritos y de los otros textos americanos hayan experimentado, de manera más o menos consciente, la influencia de las ideas europeas y cristianas. En este caso, no podríamos tener la certeza de que las historias por ellos referidas nos ofrezcan una imagen fiel del genio primitivo de las razas americanas. El manuscrito quiché ofrece ciertas analogías con el Antiguo Testamento, que son realmente extraordinarias. Sin embargo, aun admitiendo una influencia cristiana, quedan todavía en esas tradiciones muchas cosas que difieren hasta tal punto de todo lo que vemos en las otras literaturas nacionales, que no nos exponemos a equivocarnos al considerarlas como producto verdadero del suelo intelectual de América. En apoyo de nuestras observaciones queremos citar, al terminar, algunos extractos del libro que las ha sugerido; pero no debemos despedirnos del abate Brasseur de Bourbourg sin expresarle nuestro reconocimiento por su excelente obra. Esperamos que podrá realizar su proyecto de publicar una *Colección de documentos de las lenguas indígenas, para servir al estudio de la historia y de la filología de la América antigua*. La obra que acaba de publicarse forma el primer volumen de esa colección.

## EXTRACTOS DEL POPOL VUH

El manuscrito comienza con una relación de la creación. Cuando uno la lee en la traducción literal del abate, erizada de nombres extraños de dioses y otros seres que desempeñan un papel en ella, no deja en el espíritu una impresión bien neta. Pero cuando se lee varias veces se ven aparecer ciertas ideas salientes, atestiguando que hay allí un fondo primitivo de nobles concepciones, cubiertas y ocultas más adelante por mil imaginaciones extravagantes, absurdas. Dejémonos, pues, de nombres propios, que no hacen más que turbar la memoria y que en vano se trataría de explicar las más de las veces de una manera razonable. Se necesitarán largas investigaciones antes de poder decidir si esos nombres, aplicados con tanta profusión a la Divinidad, designaban otras tantas personalidades distintas o solamente las manifestaciones de una sola y misma potencia. En todo caso, no pueden tener ninguna importancia para nosotros hasta que nuevos estudios permitan referir a ideas más claras nombres tan poco armoniosos como Tzakol, Bitol, Alsom, Caholom, Hun-Ahpu-Vuch, Gucumatz, Cuax-Cho, etc. Ciertos de esos nombres están ciertamente muy bien elegidos, si el abate Brasseur de Bourbourg no se ha engañado al traducirlos por «el Creador, el Formador, El que engendra, El que da el ser, el Dominador, el Amo del planisferio verde, el Amo de la superficie azulada, el Corazón del cielo». Pero, ¿qué decir de nombres tan absurdos como «la Serpiente cubierta de plumas, el gran blanco Picador de espinas, el Tirador» y otros del mismo género?

Sean como quieran esos nombres ininteligibles, los quichés creían que hubo un tiempo en que fué creado cuanto hay en el cielo y en la tierra. «Todo estaba en suspenso —dice el *Popol Vuh*— todo era calma y silencio, y la inmensidad de los cielos estaba vacía. No había aún ni un solo hombre, ni un animal, ni pájaros, ni peces; solamente existía el cielo. La faz de la tierra no se manifestaba aún: solamente estaba el mar apacible y todo el espacio de los cielos. Sólo los seres divinos estaban sobre el agua como una luz creciente. Hablaron, se consultaron y meditaron; y al nacer la aurora se manifestó el hombre. Entonces ordenaron a las aguas que se retirasen, y a la tierra que se consolidara, a fin de que pudiese ser sembrada y que el día pudiera lucir en el cielo y sobre la tierra.

»Porque —dijeron (*Popol Vuh*, pág. 11)— nosotros no recibimos ni gloria ni honor de todo lo que hemos creado y formado, hasta que exista la criatura humana, la criatura dotada de razón. «Tierra», dijeron, y al instante se formó. Como una

niebla o una nube se verificó su formación en su estado material, cuando, semejantes a langostas, aparecieron sobre las aguas las montañas; y en un instante las grandes montañas fueron... Así se hizo la formación de la tierra, cuando fué formada por aquellos que son el Corazón del cielo y el Corazón de la tierra; porque así se llaman aquellos que fueron los primeros en fecundarla, cuando el cielo y la tierra, aún inertes, estaban suspendidos en medio del agua».

Vemos en seguida la creación de los brutos y el desencanto de los dioses cuando ordenan a los animales que digan sus nombres y honren a los que los han creado. Entonces los dioses dijeron a los animales:

«He aquí que quedaréis cambiados, porque os es imposible hablar. Recogemos nuestra palabra. Tendréis vuestro alimento y vuestras guaridas; pero será en las cavernas y en los bosques. Porque nuestra gloria no es perfecta, y vosotros no nos invocáis. Hay todavía seres que podrán saludarnos; les haremos capaces de obedecer. Ahora cumplid con vuestro deber. En cuanto a vuestra carne, será pulverizada por los dientes».

Viene después la creación del hombre. Su carne fué hecha de tierra arcillosa. «Pero —*Popol Vuh,* pág. 19— el hombre estaba sin cohesión, sin consistencia, sin movimiento, sin fuerza, inerte y acuoso. No meneaba la cabeza, su vista estaba velada, había recibido el don de la palabra, pero no tenía inteligencia, y en seguida se consumió en el agua, sin poder tenerse en pie».

Los dioses se consultaron por segunda vez, a fin de crear seres que pudieran adorarles; y después de ciertas ceremonias mágicas, hicieron hombres de madera, que se multiplicaron. Pero no tenían corazón, ni inteligencia, ni recuerdo de su Creador. Llevaban una existencia inútil, y vivían como animales. No pensaban en elevar sus cabezas hacia su Formador, y fueron sepultados por las aguas.

Viene después una tercera creación, sacando al hombre de un árbol llamado el *tzité,* y a la mujer de la médula de un junquillo llamado el *zibac.* Tampoco éstos pensaron ni hablaron al que les había hecho, y perecieron arrastrados por las aguas. La Naturaleza entera, los animales, los árboles, las piedras, se alzaron contra los hombres para vengarse del mal que les habían hecho; y todo lo que resta de esa raza primitiva se ve hoy en los monos pequeños que viven en los bosques.

Llegamos en seguida a una historia de carácter muy diferente, y que interrumpe completamente la narración. No se refiere en manera alguna a la creación, aunque termine con la metamorfosis de dos de sus héroes en sol y en luna. Es una historia que se parece mucho a las fábulas de los brahmanes o a los cuentos alemanes. Algunos de los principales actores de ese drama son evidentemente seres divinos, descendidos al nivel de la naturale-

za humana; y las empresas que realizan, las jugadas que hacen, son tan extrañas e increíbles, que uno se imagina leer uno de los cuentos de las Mil y una noches. En las luchas de los dos héroes favoritos contra los crueles príncipes de Xibalba, puede ser que haya reminiscencias de acontecimientos históricos, pero sería una tarea imposible querer separar la parte histórica de las partes que la rodean. El interés principal del cuento americano consiste en los puntos de semejanza que en él encontramos con los cuentos del mundo antiguo. Nos contentaremos con citar dos de éstos: la introducción de los animales dotados de palabra y de razón y el frecuente regreso a la vida de los principales héroes, quienes después de ser quemados y arrojadas al mar sus cenizas, renacen bajo la forma de peces, metamorfoseados en seguida en hombres.

Sabido es que en los cuentos alemanes se explican ciertas particularidades de la conformación y de las costumbres de los animales como el resultado de acontecimientos ocurridos en otros tiempos: se cuenta, por ejemplo, que el oso tiene una cola tan corta desde el día en que le ocurrió un percance cuando fué a pescar sobre el hielo. Del mismo modo leemos en los cuentos americanos que «Hun-Ahpu y Xbalanqué, habiendo cogido una rata, le apretaron fuertemente la cabeza, queriendo ahogarla. Le quemaron el rabo en el fuego. Desde entonces la rata comenzó a llevar un rabo sin pelo». En otra parte, un sapo que llevaba un mensaje es devorado por el *Zakicaz*. «Desde entonces —añade— las serpientes cogen a los sapos para su alimento». Esa historia, muy digna de fijar la atención de los que estudian la manera cómo se han formado y esparcido los cuentos populares, continúa hasta el fin del segundo libro. Hasta el tercer libro no vuelve a tratarse de la creación del hombre.

Así, pues, como hemos visto, se habían verificado tres ensayos, y los tres habían fracasado. Ahora leemos que el hombre fué creado antes de nacer la aurora, antes de levantarse el sol y la luna: el alimento que debía formar su sangre se componía de espigas de maíz amarillo y blanco. Se citan los nombres de los cuatro hombres que fueron los verdaderos padres de la raza humana, o más bien de la raza quiché. No nacieron de mujer, y tampoco fueron engendrados por los dioses. Su creación fué un prodigio. Estaban dotados de razón y de palabra; su vista abarcaba todas las cosas; conocían el mundo entero, y dieron gracias a su Creador. Entonces los dioses tuvieron miedo, y soplaron una nube sobre los ojos de los hombres, a fin de que no pudiesen ver más que hasta cierta distancia, y de que el hombre no fuera semejante a los mismos dioses. Mientras dormían los cuatro hombres, los dioses les dieron bellas esposas, que fueron las madres de todas las tribus, pequeñas y grandes. No adoraban todavía a los dioses; elevaban sus miradas hacia el cielo; sin saber lo que

habían venido a hacer a este mundo. Su figura era dulce; dulce era también su lenguaje y grande su inteligencia.

Llegamos ahora a un pasaje muy interesante, en el cual se trata de explicar la causa de la confusión de lenguas. Ninguna nación, excepto el pueblo judío, se ha preocupado gran cosa por saber el porqué de que haya tantas lenguas en vez de una sola. Grimm, en su *Estudio sobre el origen del lenguaje*, hace estas observaciones: «Puede parecer sorprendente que ni los antiguos griegos ni los antiguos indios pensaran en proponer ni trataran de resolver la cuestión del origen y de la multiplicidad de las lenguas humanas. Las Sagradas Escrituras han tratado de explicar uno de esos dos enigmas, el de la multiplicidad de lenguas, por la tradición de la Torre de Babel. No conozco más que una pobre leyenda estoniana que se pueda colocar al lado de esa explicación bíblica. «El dios anciano, dicen los estonianos, cuando los hombres encontraron que su morada era demasiado estrecha, resolvió dispersarles por toda la tierra, y dar a cada nación su propia lengua. En consecuencia, puso sobre el fuego una cantimplora con agua, y ordenó a las diferentes razas que se aproximaran, por turno, y eligieran los sonidos que les conviniesen en los gemidos del agua cautiva y torturada».

Grimm hubiera podido añadir otra leyenda, popular entre los Thlinkithianos, y que tiene evidentemente por objeto explicar por qué existen lenguas diferentes. Los Thlinkithianos son una de las cuatro razas principales de la América rusa. Los rusos les llaman los Kaljush, Koljush o Kolosh. Ocupan la costa poco más o menos desde el grado 60 hasta el 45 de latitud Norte. Se extienden, por consiguiente, más allá de la frontera rusa, casi hasta la desembocadura del Oregón, y también se encuentran establecidos en muchas de las islas cercanas. Weniaminoff cree que su número, en las posesiones rusas e inglesas, es de veinte a veinticinco mil almas. Es evidentemente una raza que tiende a desaparecer, y sus leyendas, que parecen ser numerosas y llenas de ideas originales, merecerían en verdad ser estudiadas atentamente por los etnógrafos americanos. Wrangel sospechaba la existencia de un parentesco entre aquéllos y los aztecas de México. Dichos Thlinkithianos creían que hubo una inundación o un diluvio universal, y que los hombres se salvaron en una inmensa embarcación que flotó sobre las aguas. Cuando las aguas se retiraron, la embarcación chocó contra una roca, y, por su propio peso, se partió en dos partes. En la una se encontraban los Thlinkithianos con su lenguaje; en la otra, el resto de las razas humanas. Tal fué el origen de la diversidad de lenguas.

Ni la leyenda estoniana ni la de los Thlinkithianos ofrecen, sin embargo, ninguna conformidad saliente con la relación mosaica. Hay, pues, lugar de observar con particular atención las analogías y diferencias que existen entre el capítulo noveno del

Génesis y el capítulo siguiente del manuscrito quiché, traducido por el abate Brasseur de Bourbourg:

«Todos no tenían más que una sola lengua: no invocaban aún ni a la madera ni a la piedra y no se acordaban más que de la palabra del Creador y del Formador, del Corazón del Cielo y del Corazón de la tierra.

»Y hablaban meditando sobre lo que ocultaba el nacer del sol; y llenos de la palabra sagrada, llenos de amor, de obediencia y de temor, decían sus plegarias; después, elevando los ojos al cielo, pedían hijos e hijas.

»¡Salve, oh Creador, oh Formador! ¡Tú que nos ves y nos oyes! ¡No nos abandones, no nos desampares! ¡Oh Dios, que estás en el cielo y sobre la tierra, oh Corazón del cielo, oh Corazón de la tierra, dadnos descendencia y posteridad mientras marchen el sol y la aurora; que las siembras se hagan así como la luz! ¡Haznos que marchemos siempre por caminos y senderos sin tropiezos; que estemos siempre tranquilos y en paz con los nuestros; que llevemos una vida feliz; dadnos una vida, una existencia al abrigo de toda censura, ¡oh Hurakan!, ¡oh Fulgor del relámpago!, ¡oh Rayo que hiere!... ¡Haz que las semillas se realicen y que se haga la luz!

»... Y llegaron todos a Tulán; no se podía contar el número de gentes que llegaban, y todos entraban marchando ordenadamente.

»... Ahora bien, allí fué donde se alteró la lengua de las tribus, allí se verificó la diversidad de sus lenguas: no se entendieron con claridad entre sí cuando llegaron a Tulán. Ahora bien, allí se dividieron: hubo quienes se fueron hacia Oriente y muchos hacia aquí.

»... Ahora bien, el lenguaje de Balam-Quitzé, de Balam-Agab, de Mahucutab y de Igi-Balam (los cuatro padres del género humano) era ya diferente: ¡Ay! ¡Así, pues, hemos desatado nuestro lenguaje! ¡Cómo lo hemos hecho! ¡Estamos arruinados! ¿De dónde procede, pues, que hayamos sido inducidos en error? No teníamos más que una sola lengua cuando vinimos de Tulán; uno era solamente nuestro modo de sostener (el altar), una era nuestra educación. No está bien lo que hemos hecho, repitieron todas las tribus, en los bosques y bajo las enramadas».

El resto de esta obra, que se compone toda ella de cuatro libros, está consagrado a las emigraciones de las tribus que se dirigieron a Oriente, y a sus diversos establecimientos. Parece ser que los cuatro antepasados de la raza quiché tuvieron una larga vida; y cuando por fin murieron, desaparecieron de una manera misteriosa, dejando a sus hijos lo que se llama la *Majestad envuelta*, que jamás debía ser desenvuelta por una mano humana. ¿Qué era esa *Majestad*? Eso es lo que no sabemos.

Los capítulos siguientes contienen muchas cosas importan-

tes; pero no hay que buscar en ellos materiales para la historia, por más que el autor considera evidentemente todo lo que refiere sobre esa sucesión de reyes como tradiciones perfectamente auténticas. Pero cuando, después de la relación de las emigraciones, guerras e insurrecciones, llega por fin a referir el arribo de los españoles, nos encontramos con que no hay más que catorce generaciones entre los cuatro primeros antepasados de la raza humana o de la raza quiché y la última de las dinastías reales, y el autor, sea quien fuere, termina su obra con esta confesión:

«He aquí todo lo que resta de la existencia del Quiché, pues ya no hay medio de ver aquel libro, en el que en otro tiempo los reyes leían todo, porque ha desaparecido. Así, pues, han terminado todos los del Quiché, que se llama *Santa Cruz*».

## CAPITULO XV

### EL MONOTEÍSMO SEMITA

No se puede dar cuenta de una obra como la *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas*, de Renan, sino examinándola capítulo por capítulo. Contiene una exposición de la historia, no solamente de las lenguas semíticas, como se supondría por el título, sino también de las naciones semitas; y como en la obra intelectual de la humanidad la parte activa ha correspondido siempre exclusivamente a dos razas, los semitas y los arios (pues los pueblos turanios no han hecho más que entorpecer de cuando en cuando con sus incursiones la marcha de la civilización general), el trabajo de Renan abraza en realidad una mitad de la historia del mundo antiguo. Hasta ahora no hemos recibido más que el primer volumen de esa importante publicación; y antes de que su autor haya tenido tiempo de concluir su segundo tomo, ha tenido que publicar una segunda edición del primero, revisada y aumentada, de manera que represente los nuevos progresos realizados en el campo de la filología semítica.

Al escribir la historia de la raza semita, es necesario establecer por de pronto ciertos caracteres generales comunes a todos los miembros de esa raza, antes de poder hablar de naciones tan alejadas entre sí como los judíos, los babilonios, los fenicios, los cartagineses y los árabes, como si no compusieran más que una sola raza o familia. El lazo más importante que reune en un conjunto ideal a todos esos pueblos dispersos, se encuentra en su lenguaje. Los idiomas de todas las naciones semíticas proceden de un tipo común, tan indiscutiblemente como que el francés, el español y el italiano se derivan del latín, o que el latín, el griego, el alemán, el celta, el eslavo y el sánscrito, hayan salido de la lengua primitiva de los antepasados de la raza aria. Las pruebas proporcionadas por el lenguaje bastarían para establecer el

hecho de que todas las naciones semitas descienden de abuelos comunes y forman lo que en la ciencia del lenguaje se puede llamar una familia definida. Pero Renan no ha querido contentarse con ese único criterio del parentesco de los diversos pueblos semitas. Con ayuda de sus propias observaciones, y aprovechando las investigaciones de otros sabios, tales como Ewal y Lassen, se ha esforzado en trazar de una manera más completa el retrato del semita, tarea seguramente difícil. Tal sería la obra de un pintor que quisiera hacer el retrato de una familia entera, omitiendo todo lo que fuera particular de cada miembro individual, pero reproduciendo los rasgos y la fisonomía, que constituyen lo que se llama el aire de familia. El resultado ha sido lo que se podía esperar. Los críticos, a quienes les era más familiar tal o cual rama de la familia semita, han declarado unánimemente que no podían descubrir ningún parecido en dicho retrato. Los unos encontraban en él rasgos que, según decían, no podían ser; otros se quejaban de no ver la expresión que les parecía la más saliente de la fisonomía semita.

He aquí en resumen cuáles son, según Renan, los puntos salientes del carácter de los semitas.

Según el autor, lo que predomina en ellos es el instinto religioso, más bien que la inteligencia política, y la fuente de su religión es la concepción de la unidad de Dios. Su terminología religiosa es sencilla, sin ningún elemento mitológico. Los sentimientos religiosos son vivos, exclusivos, intolerantes, y sostenidos por un fervor que encuentra su expresión particular en las visiones proféticas. Si se comparan esos pueblos con las naciones arias, se ve que han carecido de iniciativa científica y filosófica. Su poesía es principalmente subjetiva o lírica, y se buscarían en vano en sus literaturas poetas que hayan sobresalido en el drama y la epopeya. La pintura y la escultura han sido siempre objeto en ellos de una prohibición religiosa, pues su ingenuo realismo no se presta a la ficción, condición esencial de esas dos artes. Bajo el aspecto de la vida civil y política se distinguen por una extrema sencillez. En esa raza el poder ha continuado siendo patriarcal y despótico, y en su seno no se encuentran ni grandes imperios organizados, ni comercio, ni espíritu público. El carácter más saliente quizás de la constitución intelectual de los semitas es completamente negativo; es esa falta de aptitud para las concepciones generales y abstractas, que se traduce en su manera de pensar, en su lenguaje, en su religión, en su poesía y en sus instituciones políticas. En cambio, las ideas individuales y personales ejercen sobre ellos un atractivo poderoso, que les conduce al monoteísmo en religión, al género lírico en poesía, a la forma monárquica en el gobierno, al estilo abrupto en las composiciones literarias, y que les impide entregarse a las especulaciones de la metafísica.

Es imposible recorrer con la vista este boceto atrevido y rápido del carácter semita sin observar cuántos puntos encierra que se prestan a la duda y a la discusión. Nuestras observaciones se concretarán a un solo punto, el más importante en nuestro concepto, y también, a lo que parece, a juicio de Renan: la supuesta tendencia de la raza semita al monoteísmo. Renan afirma que los semitas han conquistado el dogma de la unidad divina, porque lo encontraron en los instintos más profundos de su inteligencia y de su corazón. Dice que esa creencia era en ellos la regla, no la excepción; y parece que piensa que, sin la cooperación de aquéllos, el resto de la humanidad no hubiera llegado nunca a conocer y adorar al Dios único.

Si tal observación sobre la tendencia instintiva de los semitas al monoteísmo hubiera sido hecha hace cincuenta años, hubiese encontrado pocos contradictores. El término *semita* era entonces empleado en un sentido más restringido, y no comprendía sino a los judíos y a los árabes. No teniendo presentes sino a estos dos pueblos, se hubiera ciertamente tenido derecho a decir (con las reservas implícitas tácitamente en toda proposición general formulada acerca del carácter de individuos o naciones) que la misión principal asignada por la Providencia a esos pueblos había sido la de predicar la creencia en un solo Dios. Tres religiones han nacido en el seno de ese grupo semítico: el judaísmo, el cristianismo y el mahometismo; y esas tres religiones proclaman con enérgico acento el dogma de la unidad divina.

Pero en estos últimos tiempos se han ensanchado considerablemente los límites de ese mundo semítico, hasta el punto de comprender ciertas naciones notoriamente idólatras. Además, los estudios más exactos de que han sido objeto judíos y árabes han hecho que se descubran en la historia de esas tribus múltiples señales de una inclinación al politeísmo.

La familia semita se encuentra dividida por Renan en dos grandes ramas, diferenciándose una de otra por la forma de su monoteísmo, pero ambas, según el historiador, imbuídas desde el principio en una creencia instintiva, en un Dios único:

1º. La rama nómada, que comprende a los árabes, los hebreos y las tribus comarcanas que habitan la Palestina y llamadas comúnmente los descendientes de Terah o Tharé. 2º. La rama sedentaria, compuesta por sociedades más organizadas de Fenicia, Siria, Mesopotamia y el Iemen.

¿Es posible decir que el instinto monoteísta animaba a todas esas naciones que adoraban a Elohim, Jehová, Sabaoth, Moloch, Nisroch, Rimmon, Nebo, Dagón, Ashtaroth, Baal o Bel, Baal-peor, Baal-zebub, Chemosch, Milcom, Adrammelech, Annamelech, Nibhaz y Tartak, Ashima, Nergat, Succothbenoth, el sol, la luna, los planetas y todos los astros del firmamento? Renan admite que el «monoteísmo tuvo siempre en la primera de esas

ramas su mejor baluarte»; pero sostiene que la doctrina monoteísta estaba lejos de ser tan ajena a la segunda rama de la raza semita como ordinariamente se supone. Pero ¿dónde están los criterios que permiten hacer con las religiones lo que se hace con las lenguas, y distinguir las religiones semitas de las religiones arias y turanias? La triletaridad de las raíces nos da a conocer inmediatamente cualquier idioma semítico. ¿Existe un criterio análogo para las creencias religiosas? ¿Puede descubrirse en todas las religiones semitas, de formación primaria o secundaria, algún elemento esencial que les sea común a todas y les pertenezca exclusivamente? Renan cree que esto es posible. Se imagina oír la nota fundamental de un puro monoteísmo en los gritos salvajes de los sacerdotes de Baal y de los ídolos semíticos, y niega que se pueda encontrar esa misma nota en ninguna religión aria, ni en los griegos o rómanos, ni en los germanos o celtas, ni en los persas o los indios. Tal afirmación no podía menos de encontrar vivísima oposición, y varios de los colegas de Renan en el Instituto le hicieron acerca de este asunto objeciones tan apremiantes que, sin esperar a concluir el tomo segundo de su obra, se ha creído en el deber de publicar una parte bajo forma de memoria, a fin de precisar su noción del monoteísmo semita. En sus *Nuevas consideraciones sobre el carácter general de los pueblos semitas, y en particular sobre su tendencia al monoteísmo*, se esfuerza en responder a las dificultades suscitadas contra las ideas que había emitido sobre el carácter general de los pueblos semitas. Ese trabajo no solamente está escrito con la vasta ciencia del sabio, sino que el autor defiende su causa con el calor y la vivacidad de un abogado. La opinión que se ha formado sobre el carácter monoteísta de la raza semita no es solamente para él una teoría científica, es también una convicción moral. Entiende hacer de esa tesis la base de su trabajo entero. Es, pues, un deber para el crítico examinar con el mayor cuidado el valor de los argumentos sobre los cuales funda su doctrina favorita.

Al estudiar los sentimientos de Renan es de justicia conceder una particular atención a las modificaciones, si bien ligeras, que lleva, en su última memoria, a la expresión de su pensamiento. En su *Historia* afirma sin vacilaciones y en términos generales que «el monoteísmo resume y explica todos los caracteres de la raza semita». En su reciente memoria se expresa con mayor circunspección. Como experto abogado, se halla dispuesto a hacernos muchas concesiones para llevarnos más fácilmente a que demos nuestro asentimiento a su proposición general. Él mismo señala, con excelente buena fe, los puntos más débiles de su argumento; pero vuelve con la misma energía y entera convicción a su tesis primera, a saber, que de todas las razas humanas solamente la semita ha sido dotada del instinto del monoteísmo.

Sería imposible negar que las naciones semitas, a pesar de

su supuesto instinto monoteísta, han caído a menudo en el más grosero politeísmo, y que hasta los judíos, el pueblo monoteísta por excelencia, provocaron varias veces el enojo del Señor por ofrecer incienso a otros dioses; así Renan hace observar que cuando habla de una nación en términos generales, tiene solamente presente a la aristocracia intelectual de aquella nación. «Diariamente se repite, dice, y con razón, que los franceses son una nación espiritual; ¿quiere decir esto que todos los franceses son hombres de ingenio, o que no hay hombres de ingenio sino entre los franceses?» En este caso podemos conceder a Renan que cuando se habla de ingenio se piensa naturalmente en la minoría intelectual y no en la gran masa de una nación; pero si se habla de religión, el caso varía completamente. Si decimos que los franceses creen en un solo Dios, o que son cristianos, no pensamos solamente en la aristocracia intelectual de Francia, sino en todos los hombres, mujeres y niños nacidos y educados allí. Si decimos también que los franceses son católicos, es porque sabemos que la gran mayoría de la nación pertenece a la Iglesia Católica. Pero si decimos en términos generales que los franceses son un pueblo sin religión, porque algunos de sus escritores más distinguidos hayan expresado su desprecio hacia todo dogma religioso, se nos llamaría justamente al orden por abuso de los privilegios legítimos de la generalización. El hecho de que Abraham, Moisés, Elías y Jeremías creyeran en un solo Dios, no basta para probar la proposición general de que la nación judía era monoteísta por instinto. Recordad ahora que en vano se buscarían, en las cuatro ramas de la raza semita, cuatro hombres como los que acabamos de citar, y sin duda esta proposición parecerá insostenible a todo el que no sea Renan.

No podemos creer que Renan se contentase con esas dos concesiones: que hubo entre los judíos un corto número de espíritus que creían en la unidad de Dios, y que ese mismo dogma no era completamente desconocido entre los otros pueblos semitas; sin embargo, no ha probado más que esto. Ha recogido con mucho talento y mucha ciencia todos los vestigios de monoteísmo conservados en los anales de las naciones semitas, pero no se ha tomado el trabajo de descubrir las señales débiles o claras de politeísmo, visibles en esos mismos anales. Desempeñando el papel de abogado, se ha despojado por algún tiempo del carácter más noble de historiador.

Si Renan hubiese buscado con igual celo los vestigios dispersos, tanto de monoteísmo como de politeísmo, hubiera hecho del hombre semita un retrato menos simpático quizás, pero seguramente más fiel. Podemos aceptar todos los hechos alegados por Renan, porque son casi siempre de una gran exactitud; pero no podemos aceptar sus conclusiones, porque están en contradición con otros hechos a los que el autor no concede bastante importan-

cia, o que pasa enteramente por alto. Además, en las conclusiones mismas, a las cuales le conducen forzosamente hechos recogidos con excesiva premeditación, hay algo que choca al oído y revela una falta de armonía en las premisas de las que se han deducido tales conclusiones. Partiendo de que la raza judía es la primera de todas las naciones del mundo que haya llegado al conocimiento de la unidad de Dios, Renan dice que si el monoteísmo judaico fué el resultado de un esfuerzo mental perseverante, si fué elaborado como los descubrimientos filosóficos o científicos de los griegos, habría que admitir que los judíos aventajaban a todos los otros pueblos del mundo en vigor de inteligencia y en aptitud para las especulaciones abstractas. Reconoce que jamás han tenido esa superioridad.

«Aparte de la superioridad de su culto —dice— el pueblo judío no tiene ninguna otra; es uno de los pueblos menos dotados por la ciencia y la filosofía entre los pueblos de la antigüedad; no tiene gran posición ni política ni militar. Sus instituciones son puramente conservadoras; los profetas, que representan admirablemente el genio de ese pueblo, son hombres esencialmente reaccionarios, volviéndose siempre hacia un ideal anterior. ¿Cómo explicar, en el seno de una sociedad tan estrecha y tan poco desarrollada, una revolución de ideas que ni Atenas ni Alejandría llegaron a realizar?»

Para Renan, el monoteísmo de los judíos y de las naciones semitas en general representa más bien un grado humilde de cultura intelectual que un grado elevado. «Falta mucho, dice (p. 40), para que el monoteísmo sea el producto de una raza que tiene ideas exaltadas en materia de religión; es, en realidad, el fruto de una raza que tiene pocas necesidades religiosas. Es como mínimum de religión, en materia de dogmas y de prácticas externas, por lo que el monoteísmo se ha acomodado principalmente a las necesidades de los pueblos nómadas».

Renan llegan hasta negar a las naciones semitas ese *mínimum* de reflexión religiosa, que es necesario, según él, para la percepción de la unidad divina, y concluye (p. 73) por explicar el monoteísmo semita como producto de un *instinto religioso* análogo al instinto que ha guiado a cada raza en la formación de su propia lengua.

Aquí encontramos mejor esa claridad, esa precisión, que distinguen de ordinario los escritos de Renan. Cuando unas expresiones pertenecen especialmente a una ciencia determinada, es siempre peligroso emplearlas en una ciencia diferente. La palabra *instinto* tiene su puesto en historia natural, donde se aplica a los actos irreflexivos, inconscientes, de criaturas inconscientes. Decimos que las aves hacen su nido por instinto, que los peces nadan por instinto, que los gatos cogen a los ratones por instinto, y por más que ningún naturalista haya explicado todavía lo

que es el instinto, aceptamos ese término como una expresión convencional para designar la fuerza o facultad desconocida que hace obrar a los animales sin la ayuda de la reflexión.

Si aplicamos ese término a los actos inconscientes de criaturas conscientes, necesitamos modificar la definición. Podemos hablar de un movimiento instintivo de nuestro brazo; pero por esto no entendemos más que un movimiento que ha llegado a ser de tal manera habitual, que no exige ningún esfuerzo especial de nuestra voluntad.

Pero si designamos por *instinto* los pensamientos reflexivos de seres conscientes, forzamos el sentido de la palabra; hacemos de ella un uso abusivo que nada podría legitimar; nos servimos de ese término para evitar otras expresiones cuyo empleo implicaría que admitimos ya ideas innatas, ya verdades reveladas. Es recurrir a una palabra para evitar una explicación. *El instinto monoteísta* puede sonar al oído como expresión más científica que la *idea innata* o la *verdad revelada* de Dios vivo; ¿pero es menos misterioso el instinto que la revelación? ¿Puede haber instinto sin un impulso y sin una mano que haya dado ese impulso? ¿Qué mano impulsó a la raza semita hacia el culto del Dios único? ¿Podía la misma mano llevar a las naciones arias al culto de varios dioses? ¿Pudo oscurecerse tan a menudo el instinto monoteísta de los semitas para que se viese a los judíos elevando altares en todas las alturas que rodean a Jerusalén? ¿Pudo perderse tan completamente el instinto politeísta de los arios para que los griegos y los romanos se convirtiesen en discípulos de Jesucristo? Los instintos verdaderos no varían jamás; jamás vuelan los peces; jamás los gatos dejan de atrapar a las ratas. He aquí dificultades que no se pueden evitar, y provienen únicamente del empleo de palabras escogidas por su sonido más bien que por su significado. Comenzamos a jugar con las palabras; pero a la larga concluímos por ser a nuestra vez juguetes de esas mismas palabras.

Hay varios grados en el monoteísmo, y debemos examinar más atentamente lo que son y cómo se producen.

Hay por lo pronto una especie de monoteísmo a la cual sería más exacto dar el nombre de *teísmo* o *henoteísmo,* y que es la herencia de todo hombre que llega a este mundo. Lo que distingue al hombre de las demás criaturas, lo que no solamente le eleva por encima del reino animal, sino que le coloca completamente fuera de las existencias puramente naturales, es el sentimiento que se encuentra en el fondo de toda conciencia, y que atestigua al hombre que hay una causa de su existencia, que es hijo de un padre más poderoso que él. Este sentimiento, inseparable de la naturaleza humana, puede traducirse de mil maneras; pero, en esas diversas expresiones, se encontrará siempre esta convicción indestructible: *Él es quien nos ha hecho, y no nosotros mis-*

*mos*. En ciertas razas, ese sentimiento puede manifestarse por el temor y el terror, y puede conducir generaciones enteras a la locura religiosa o al culto de los demonios. En otros países, puede llevar a la criatura a permitirse una familiaridad irreverente con el Creador, y a soñar por fin con la apoteosis del alma humana o su absorción en el ser divino. Puede tomar la forma de una simple aserción, como entre los judíos, que decían que Adán era el hijo de Dios; o bien puede revestir una forma mitológica, como en los indios, según los cuales Manú, el hombre, era el descendiente de Svayambhu, «el que existe por sí mismo». Pero, bajo una u otra forma, el sentimiento de nuestra dependencia respecto de un poder más elevado aparece en todas las religiones del mundo. Esto nos explica las palabras de San Pablo cuando dice que «Dios, aun cuando en los tiempos pasados haya permitido que todas las naciones sigan sus propias vías, no ha dejado de testimoniarse, pues nos ha colmado de bienes y nos ha dado la lluvia del cielo y de las estaciones propicias, concediéndonos la abundancia y llenando nuestros corazones de alegría».

Esta intuición primitiva de la divinidad y el sentimiento inextinguible de nuestra dependencia respecto de Dios no pueden ser más que el resultado de una revelación primitiva, en el sentido más verdadero de esa palabra. El hombre que debía su existencia a Dios, y cuyo ser tenía en ese divino Creador su centro y su punto de apoyo, veía y sentía que Dios era el único autor de su vida y de todo lo que existía. Por el acto mismo de la creación, el Ser Supremo se había revelado. Estaba en el universo, manifestándose en sus obras, con toda su majestad y todo su poder, ante aquellos a quienes dió ojos para ver y oídos para escuchar, y en cuyas narices había infundido el soplo de vida, el soplo divino.

Sin embargo, esa intuición primitiva de Dios no era por sí misma ni monoteísta ni politeísta, aunque pudo convertirse en una u otra, según la expresión que la designara en las lenguas humanas. Esa intuición primitiva fué la que proporcionó ya el sujeto, ya el atributo en todas las religiones del mundo, y sin ella ninguna religión, verdadera o falsa, revelada o natural, ni siquiera hubiera podido comenzar. Las personas que creen que el culto politeísta era el más natural de la vida religiosa, se olvidan con demasiada facilidad de que el politeísmo hubo de ser precedido en todas partes de un teísmo más o menos reflexivo. En ninguna lengua del mundo existe el plural antes del singular. Ningún espíritu humano pudo concebir la idea de varios dioses sin haber previamente concebido la idea de un dios. Pero también sería un gran error suponer que, porque la idea de un dios hubo de existir antes de la de varios dioses, la creencia en varios dioses haya sido precedida en todas partes por la creencia en un dios único. Esta última implica la negación formal de más

de un dios; y esta negación no es posible sino después de la concepción, real o imaginaria, de varios dioses.

La intuición primitiva de la Divinidad no es ni monoteísta ni politeísta, y encuentra su expresión más natural en este artículo de fe, el más sencillo, y, sin embargo, el más importante de todos: Dios es Dios. Tal debió ser la creencia de los antepasados del género humano antes de toda la dispersión de razas y de toda confusión de lenguas. En realidad, podría parecer que la unidad divina, sin estar expresamente enunciada en esa creencia, se encuentra, sin embargo, implícita, y que la primera revelación de Dios contenía esa verdad, aun cuando estuviese en estado latente. No obstante, la historia nos prueba que la cuestión de la unidad divina permaneció indecisa en la primitiva religión, y la intuición de Dios permaneció aún expuesta a las ilusiones de una doble visión. La unidad es de dos especies, y cuando abordamos las cuestiones metafísicas, es preciso distinguir esas dos clases de unidades, cuya diferencia está bien señalada en la práctica por el empleo del artículo indefinido. Hay una unidad que no excluye la idea de pluralidad; hay otra que la excluye. Si decimos en inglés que Cromwell era *a Protector of England,* no afirmamos que fuera el único protector de Inglaterra. Pero si le llamamos *the Protector of England,* queremos decir que Cromwell es el único hombre que llevó ese título. Si se hubiera querido expresar esa intuición primitiva de la Divinidad, se hubiese dicho: «Hay un dios», pero no: «Hay un solo y único dios». La creencia en un dios único se llama propiamente monoteísmo, mientras que *henoteísmo* sería el término más exacto para la creencia en un dios.

No hay que perder de vista que hablamos aquí de una época remota en la historia de la humanidad, en la que, al mismo tiempo que se despertaban las ideas, se hacían las primeras tentativas para expresar las concepciones más sencillas en una lengua de una sencillez extrema, de un carácter completamente físico y material, y completamente desprovisto de flexibilidad para representar las delicadezas del pensamiento. No existían aún palabras bastante depuradas por el trabajo intelectual para servir de expresión adecuada a la idea abstracta de un ser inmaterial y sobrenatural. Había palabras que significaban «andar» y «gritar», «cortar» y «quemar», «perro» y «vaca», «casa» y «muro», «sol» y «luna», «día» y «noche». Cada objeto era nombrado con arreglo a cierta cualidad que hería los ojos de los creadores del lenguaje como particularmente característica. ¿Pero qué cualidad podía sugerir un nombre para un ser del que nada conocía el hombre, excepto su existencia? El lenguaje carecía aún de verbos auxiliares. La idea de la existencia pura y simple, abstracción hecha de los atributos de la cualidad o de la acción, jamás había penetrado en el espíritu humano. ¿Qué nombre podían

dar a ese ser que llenaba el Universo con su presencia? Había revelado su existencia; continuaba haciéndola sentir en todo lo que producía las impresiones más profundas en el espíritu humano en el momento de su primera explosión; pero no se le conocía aún sino por los multiplicados efectos de su poder, como se conoce una fuente subterránea por las aguas que brotan con inagotable abundancia. Cuando huyendo ante la tempestad y los relámpagos se refugiaba un padre en el bosque con sus hijos sobrecogidos de terror; cuando veía cómo los corpulentos árboles se desarraigaban a su lado aplastando en su caída a los que amaba con ternura, su corazón se llenaba sin duda de espanto y de terror, y el sentimiento de su debilidad y dependencia estallaba en un grito implorando la asistencia del solo ser que podía mandar en los furores del huracán. Pero el lenguaje no le proporcionaba ninguna palabra para invocar a ese amo de los elementos. Si había palabras que designasen la tempestad y el rayo, no eran aplicables a aquel cuya morada está en lo más alto de los cielos. Del mismo modo, cuando, tras una noche pasada en llanto bajo algún pobre techo insuficiente para servir de abrigo contra la lluvia y las ráfagas huracanadas, veíase, al llegar la mañana, levantarse el sol radiante; cuando, después del triste invierno, en el que todo parece muerto en la naturaleza, traía la primavera los días hermosos y las flores, todos los corazones humanos se sentían henchidos de alegría y de reconocimiento, de amor y de religiosa veneración. Pero aun cuando hubiese nombres para el sol y para la primavera, para el brillante cielo y la resplandeciente aurora, no había aún palabra para designar al autor de toda esa alegría, a la fuente de la luz y de la vida.

En la época en la que podemos suponer que se hicieron las primeras tentativas para encontrar un nombre aplicable a Dios, había ya comenzado la divergencia de las lenguas humanas. No podemos ocuparnos aquí de las causas que produjeron esa divergencia; pero sea cual sea la opinión que se tenga sobre la confusión de las lenguas, que se la considere como un acontecimiento natural o como un acontecimiento sobrenatural, la ciencia del lenguaje ha probado que esa diversidad en el lenguaje era inevitable. Los antepasados de las naciones semitas y los de las naciones arias habían cesado hacía ya mucho tiempo de poder comprenderse, aun en las conversaciones sobre los asuntos más usuales, cuando comenzaron, cada uno a su manera, a buscar un nombre para la Divinidad. Véase una diferencia de las más extraordinarias entre el lenguaje semítico y el lenguaje ario: en las lenguas semitas, la raíz que expresaba el atributo que proporcionaba la denominación sobre un objeto cualquiera, permanecía de tal manera clara en el cuerpo del vocablo, que los que empleaban la palabra no podían olvidar su significación atributiva, y conservaban en la mayoría de los casos el sentimiento bien neto de su valor apelativo. En

las lenguas arias, por el contrario, el elemento significativo o la raíz de una palabra era a menudo absorbida tan completamente por los elementos derivativos, prefijos o subfijos, que la mayor parte de los sustantivos dejaban casi inmediatamente de ser apelaciones propiamente dichas, y se transformaban en simples nombres o en nombres propios. Se comprenderá mejor lo que queremos decir, si se recuerda que en la mayor parte de los diccionarios semitas las palabras no están colocadas por orden alfabético, sino agrupadas bajo sus raíces respectivas. Cuando tenemos necesidad de encontrar el sentido de una palabra hebrea o árabe, nos preguntamos ante todo cuál es la raíz, sea trilítera o bilítera, y buscamos en seguida en el diccionario esa raíz y sus derivados. En las lenguas arias, por el contrario, tal método sería extraordinariamente enojoso. En muchas palabras es imposible descubrir el elemento radical. Algunas veces, después de haber separado la raíz de una palabra, nos encontramos con que no ha producido otros derivados, cuya existencia aclararía la significación radical de la palabra en cuestión, como otros tantos rayos luminosos convergiendo hacia un mismo punto. En otros casos, la audacia del nomenclador primitivo parece haber sido tal, que no nos es posible penetrar en la disposición particular de espíritu que hizo escoger tal nombre para designar tal objeto.

Estos distintos procedimientos de las lenguas semíticas y de las lenguas arias debieron ejercer grandísima influencia en la formación de la fraseología religiosa de los semitas y de los arios. Los primeros no se servían para invocar a Dios sino de adjetivos o palabras que encerraban siempre un sentido epitético. Cada uno de sus nombres, por ser más o menos atributivo, se hallaba limitado en su elección por las palabras que expresaban alguna de las cualidades abstractas de la Divinidad. Los arios gozaban de mayor libertad. Cuando el trueno estallaba, expresaban su primera impresión de espanto con esta sola frase: EL *Truena*. Aquí la idea de Dios estaba sobreentendida más bien que expresada, poco más o menos como en los nombres propios semíticos Zabd, «presente», Abd, «servidor», Aus, «presente», que se usan habitualmente en lugar de Zabd-allah, Aus-allah, «don de Dios», Abd-allah, «servidor de Dios». Nuestra traducción de esos verbos que se llaman impersonales estaría más en armonía con los sentimientos y pensamientos de los hombres que los crearon para expresar los fenómenos de la naturaleza, si pusiéramos en inglés el pronombre masculino en vez del neutro, si dijéramos *He thunder, He rains, He snows*, en lugar de *it thunders, it rains, it snows*. El trueno venía del cielo; el cielo era frecuentemente llamado Dyaus, «el brillante», en griego *Zeos*. Cierto es que no era el cielo brillante el que tronaba, sino el cielo oscuro, cargado de nubes; sin embargo, Dyaus no conservaba ya claramente su sentido atributivo; se había convertido en un nombre tradicional. Nada impedía, pues, a un ario

decir: Dyaus o el cielo truena. Observemos aquí la influencia casi irresistible del lenguaje sobre el espíritu. Dyaus, que había significado al principio «brillante», había perdido su sentido radical y no significaba ya más que «cielo». Entonces comenzó para esta palabra una tercera fase. La idea que se expresó al principio con el pronombre o la terminación de la tercera persona, «*El* truena», se unió a la palabra Dyaus o cielo. Truena y Dyaus truena se hicieron expresiones sinónimas, y, por la sola fuerza de la imagen, El se confundió con Dyaus y Dyaus con El. A partir de este momento, Dyaus quedó como apelativo de esa Potencia invisible, pero presente siempre, que reveló su existencia al hombre desde el principio, pero que permaneció sin nombre mucho tiempo después de que Adán hubiera dado nombres a todos los animales de la tierra y a todos los pájaros del aire.

Lo que sucedió con ese nombre de Dyaus sucedió en muchas ocasiones con otros nombres. Cuando los hombres sintieron la presencia de Dios en el viento impetuoso, en el temblor de tierra, en el fuego, dijeron al principio: *El* ventea, *El* hace temblar, *El* quema. Pero dijeron también: «el gran viento (Marut) sopla, el fuego (Agni) quema, el fuego subterráneo (Vulcanos) conmueve la tierra». Después de algún tiempo, el resultado fué el mismo que antes: las palabras que significaban originariamente «viento» o «fuego» se emplearon con ciertas restricciones como nombre del dios desconocido. Mientras se recordó que todos esos nombres expresaban atributos de una sola y misma Potencia divina, no había aún politeísmo, pero se le concibe, pues cada nuevo nombre amenazaba oscurecer cada vez más la intuición primitiva de Dios. Al principio, los nombres de Dios, como las figuras o estatuas, eran laudables tentativas para representar o expresar una idea, para la cual era imposible encontrar una representación o una expresión adecuada. Pero el eidolon o imagen se convirtió en ídolo; el nomen o nombre en numen o deidad, en cuanto se apartaron de su significación original. Si los griegos se hubieran acordado de que Zeus no era más que un nombre o un símbolo de la Divinidad, no habría habido nada de malo en invocar a Dios bajo ese nombre como bajo otro cualquiera. Si hubieran recordado que Kronos, Urano y Apolo no eran más que ensayos para nombrar los diversos lados, o manifestaciones o aspectos, o personas de la Divinidad, se hubiesen podido servir de esos nombres en los momentos de sus diversas necesidades, como los judíos invocaban a Jehovah, Elohim y Sabaoth, como los católicos imploran la asistencia de la Virgen bajo los nombres de la Anunciación, de los Dolores, de las Mercedes y otros.

¿Cuál es, pues, la diferencia entre los nombres de la Divinidad en los arios y en los semitas? ¿Por qué las piadosas invocaciones del mundo ario se convirtieron en blasfemias, mientras las naciones semitas, según se supone, encontraron desde el ori-

gen el nombre del verdadero Dios? Antes de buscar una respuesta en otra parte, debemos examinar en esta ocasión el lenguaje mismo. Vemos que los dialectos semíticos no hubieran podido producir nunca nombres como los sánscritos Dyaus (Zeus), Varuna (Urano), Marut (tempestad, Marte), o Ushas (Eo). Cierto que tenían nombres para el cielo brillante, para el tinte celeste, para la aurora. Pero las razas que hablaban esas lenguas veían con tanta claridad el sentido que tenían esas palabras como apelativos, que no pudieron jamás emplearlas como nombres propios, ya como nombre de la Divinidad, ya como nombres de Deidades. Esto ha sido completamente demostrado por Renan. No participamos de su opinión cuando trata de explicar la diferencia entre la fraseología mitológica de la raza aria y la fraseología teológica de los semitas, atribuyendo a cada una de esas dos razas un instinto religioso particular. Aun cuando se admitiera la existencia de ese instinto, es decir, de una facultad desconocida e incomprensible, no podemos ver en qué podría ayudarnos para comprender ese curioso fenómeno mental. Pero el problema de Renan es exactamente el mismo que el nuestro, y sería imposible exponerlo en términos más expresivos de los que ha empleado.

La lluvia, dice (pág. 79), en todas las mitologías primitivas de la raza indo europea, está representada «como el fruto de los abrazos del Cielo y de la Tierra». «El Cielo puro, dice Esquilo en un pasaje que se creería tomado de los Vedas, gusta de penetrar en la tierra; la Tierra, por su parte, aspira al himeneo; la lluvia, al caer del amoroso cielo, fecunda a la tierra; y ésta produce, para los mortales, los pastos de los ganados y los bienes de Ceres». En el libro de Job, por el contrario, Dios es quien rompe los odres del cielo (XXXVIII, 37), quien abre regueras a la lluvia (*ibid.*, 25), quien engendra las gotas del rocío (*id.*, 28):

«Atrae hacia sí las emanaciones de las aguas,
»Que se funden en lluvia y forman sus vapores;
»Las nubes las esparcen en seguida;
«Caen en gotas sobre la multitud de los hombres».

(JOB, XXXVI, 27, 28).

«Carga las nubes de vapores húmedos;
»Impulsa ante sí las nubes que llevan un rayo;
»Bajo su dirección unas van hacia un lado, y otras hacia otro,
»Para ejecutar lo que les ordena,
»Sobre la superficie de la tierra habitada,
»Ya que quiera castigar a sus criaturas,
»Ya que las emplee cómo instrumento de misericordia».

(JOB, XXXVII, 11-13).

En el libro de los Proverbios (XXX, 4), leemos:

«¿Quién es el que ha retenido el viento en sus manos? ¿Quién ha ligado las aguas como en un ropaje? ¿Quién ha afirmado todos los extremos de la tierra? ¿Cuál es su nombre y cuál es el nombre de su hijo, si lo sabéis?»

Se ha demostrado, con ayuda de numerosos ejemplos tomados del Rig-Veda, cuántos mitos fueron sugeridos al espíritu ario por los diversos nombres de la aurora, esa fuente de la vida diaria. El lenguaje de los antiguos arios de la India produjo muchos nombres para esa celeste aparición, y cada uno de esos nombres, a medida que cesaba de ser comprendido, se convertía, como una simiente que se descompone, en el germen de numerosos mitos y leyendas. ¿Por qué no sucedió lo mismo con los nombres semitas de la aurora? Sencillamente, porque las palabras semitas no tenían tendencia a la corrupción fonética; porque conservaban siempre su forma apelativa, y hubieran hecho que fracasara toda tentativa para formar una fraseología mitológica como la de la India y Grecia. Cuando se trata de la aurora en el libro de Job (IX, 7), el poeta piensa en Dios: «Él manda al sol, y el sol no se levanta; pone un sello a las estrellas». Dios es «quien da las órdenes a la mañana, quien enseña su puesto a la aurora, para que ocupe los extremos de la tierra y sacuda a los malos». (Job, XXXVIII, 12, 13; Renan, *Libro de Job*, pág. LXXI). Schahar, «la aurora», jamás se convierte en un agente independiente. El capricho de los poetas griegos pudo explayarse al hablar de Eos, y representárnosla levantándose del lecho de su esposo Tithonos, el sol poniente, pero no era posible hacer de Schahar el asunto de un mito cualquiera, por la sencilla razón de que la palabra hebrea jamás dejó de ser comprendida en su sentido apelativo, y, por consiguiente, jamás pudo sufrir ninguna metamorfosis mitológica.

También en Grecia hay ciertas palabras que permanecieron tan transparentes, que no puede haber en ellas refracción mitológica. Selene en griego es tan claramente la luna, que su nombre atravesaría las más tupidas nubes de los mitos y las fábulas. Llamadle Hecate, y podrá tomar los disfraces más extraños. Lo mismo sucede con la palabra luna en latín. Se ve tan claramente lo que es, que no se la puede tomar por ninguna otra cosa, pero que se la llame Lucina, y recorrerá fácilmente diversas fases mitológicas. Luego, si los nombres del sol, de la luna, del trueno y del relámpago, de la luz y del día, de la noche y la aurora, no podían proporcionar a los pueblos semitas denomiminaciones para la Divinidad, ¿dónde habían de encontrarlas? Si los nombres del Cielo y de la Tierra les parecían indignos del Creador, ¿dónde podían encontrar términos más apropiados para designar al Señor de todas las cosas? Hubieran aceptado seguramente nombres verdaderos, como Júpiter, Optimus, Maximus o el de Zeo, si tales nombres hubiesen podido formarse en su lengua,

y si los nombres de Júpiter y Zeo hubieran podido llegar a ser bastante abstractos para sinónimos del término general para *Dios*. Los judíos mismos no hubieran podido caracterizar al Ser Supremo en términos más nobles y magníficos que los que le llamaron Optimus, Maximus, el Mejor, el Mayor. El nombre de Dios en hebreo, Jehovah, no significa sino lo que los Peleyades de Dodona dijeron de Zeus: «Él era, él es, él será, ¡oh gran Zeus!» No pudiendo formar sustantivos como Dyaus, Varuna o Indra, los descendientes de Sem adoptaron epítetos, que siguen el nombre de Dios en las plegarias arias, y le llamaron el Mejor y el Mayor, el Señor y el Rey. Si examinamos los nombres de la Divinidad, que existen en gran número en los idiomas semíticos, nos encontramos con que todos son adjetivos, expresando las cualidades morales. Hay el «Fuerte»; Bel o Bael, «Señor»; Beel-Samin, «Señor del Cielo»; Adonis (en Fenicia), «Señor», Marnas (en Gaza), «nuestro Señor»; Shet, «Maestro», más adelante «demonio»; Moloch, Milcom, Malika, «Rey»; Elim, «el Altísimo» (el Dios de Melchisedech); Ram y Rimmon, «el Elevado». Hay otros muchos nombres, que expresaban originariamente ciertas cualidades generales de la Divinidad, pero que fueron elegidos por una u otra parte de las tribus semitas para ser los nombres propios de Dios, para expresar esa idea que el primer soplo de la vida, la primera vista de este mundo, la primera conciencia de la existencia, imprimieron para siempre en el espíritu humano.

¿Pero prueban todos esos nombres que los hombres que los escogieron tuvieran una noción clara y definida de la unidad divina? ¿No vemos en las naciones arias que esos mismos superlativos, esos mismos nombres de Señor, de Rey, de Maestro y de Padre se encuentran en los labios cuando el hombre se halla frente a frente con la Divinidad, cuando el corazón humano deja que estallen en oraciones y en acciones de gracias los sentimientos inspirados por la divina presencia? Brahma, en sánscrito, significaba originariamente «potencia»; tenía el mismo sentido que Él. Durante mucho tiempo esa palabra escapó al contagio mitológico; pero concluyó por corromperse, como todos los otros nombres de Dios, y se convirtió en el nombre de un dios. En el pensamiento del primer hombre que formó o hizo adoptar esos nombres, Brahma, Él y todos los demás nombres de Dios, era sin duda la mejor expresión que pudiera encontrar para manifestar la imagen reflejada por el Creador sobre el espíritu de la Criatura. Pero no podemos encontrar en ninguna de esas palabras la prueba convincente de que los que las formaron hubieran llegado a la percepción clara del Dios único, apartando así todo peligro de caer en el politeísmo. Baal, Él y Moloch eran, como Dyaus, Indra y Brahma, nombres de Dios, pero no todavía del solo y único Dios.

No tenemos más que seguir la historia de esos nombres semíticos para ver que, a pesar de ser superlativos, no fueron ba-

luartes más sólidos contra el politeísmo que el *Optimus Maximus* de los latinos. Los mismos nombres que significaban, como acabamos de verlo, el Altísimo, el Señor, el Maestro, están representados en la mitología fenicia como si estuvieran uno respecto de otro en la relación de padre a hijo. (Renan, p. 60). Apenas hay una sola tribu semítica que no haya a veces olvidado la significación original de los nombres bajo los cuales invocaban esos pueblos a la divinidad. Si los judíos se hubieran acordado de lo que significaba Él, el Altísimo, no habrían podido adorar a Baal, el Señor, como un dios diferente. Pero así como las tribus arias se tomaban mutuamente los nombres de sus dioses y se complacían en añadir el culto de Zeus al de Urano, el de Apolo al de Zeus, el de Hermes al de Apolo, así las naciones semitas tributaban gustosos homenajes a los dioses de sus vecinos. Observemos en seguida la divergencia natural de las lenguas; consideremos las dificultades que ofrecía la formación de nombres para la divinidad y la manera particular cómo fueron vencidas esas dificultades en las lenguas semitas y en las lenguas arias, y entonces todo lo que sigue se hace inteligible. Si pensamos en esa exuberancia de sinónimos que produjeron todas las lenguas antiguas en su período primitivo; si recordamos que había cientos de nombres para la tierra y para el cielo, para el sol y para la luna, no nos extrañaremos de encontrar en las razas semíticas y arias más de un nombre para designar a la Divinidad. Si consideramos con qué facilidad se obliteraban o se absorbían en las lenguas arias los elementos radicales o significativos de las palabras, mientras que, en los idiomas semitas, esos mismos elementos se destacaban en el cuerpo de las palabras con tan perfecta limpieza, sabremos apreciar las dificultades que experimentaban los semitas para crear palabras que no pareciesen dar de la Divinidad una idea demasiado parcial al nombrar uno solo de sus atributos, el poder, o la soberanía o la majestad; y percibiremos al mismo tiempo el lazo tendido a las naciones arias por su mismo lenguaje, por cuanto ese lenguaje les proporcionaba caudal de palabras que juzgaban podían emplear sin peligro porque no ofrecían otro sentido que el que les era atribuído por la tradición o la definición, pero cuyo empleo no era menos peligroso a causa de los recuerdos que podían despertar en un momento dado. Dyaus era por sí mismo un nombre tan bueno como cualquier otro para la Divinidad; hasta convenía más bajo ciertos conceptos que su derivado deva, el latino *deus*, que las naciones romanas emplean hoy todavía sin inconveniente alguno. Pero Dyaus había significado «el cielo» durante demasiado tiempo para poder desembarazarse por completo de todos los antiguos mitos, que eran verdaderas expresiones cuando se hablaba del cielo, pero que no eran más que fábulas cuando se referían a Dyaus, «Dios». Dyaus, «el brillante», podía ser llamado el esposo de la tierra; pero cuando se

repetía el mismo mito hablando de Zeus, el dios, entonces Zeus pasaba a ser esposo de Démeter, ésta se convertía en diosa, tenían una hija, y ya no era posible saber dónde se detendrían los extravagantes cuentos de la locura mitológica. Hubo sin duda en todas las edades algunos hombres que no se dejaban engañar por esa fraseología mitológica, y que invocaban a Dios, llamándole Zeus, o Dyaus, o Júpiter. Jenófanes, uno de los filósofos griegos más antiguos, no temía afirmar, a riesgo de ofender la ortodoxia de sus contemporáneos, que había «un solo dios, el cual no se parecía a los hombres ni por el cuerpo ni por el espíritu». Uno de los poetas védicos se expresa con no menor claridad en estos términos: «Se le llama Indra, Mitra, Varuna, Agni; después es el celeste Garutmat de alas sólidas. Al que es *uno*, los sabios le llaman de diversas maneras; le llaman Agni, Jama, Matarisvan».

Pero éstas no eran más que excepciones individuales. El encanto de la mitología fué harto poderoso para la raza aria, a la que fué más difícil que a los semitas volver a la intuición primitiva de Dios y negar de una manera absoluta que pudiera haber otros dioses. El semita no tuvo que resistir a las seducciones de la mitología. Los nombres bajo los cuales invocaba a la Divinidad no podían inducirle a error por su carácter equívoco. Sin embargo, también esos nombres semíticos, después de haber sido en el principio palabras significativas, se transformaron más adelante en sustantivas, que designaban el sujeto al cual pertenecían las cualidades; y después de haber sido los diferentes nombres de un solo ser, concluyeron por convertirse en los nombres de seres diferentes. De aquí nació un peligro que amenazó impedir que los semitas llegasen a la concepción y al culto del Dios único.

En ninguna parte vemos con mayor claridad ese peligro que en la historia de los judíos. Es indudable que los judíos conservaron desde el principio la idea de Dios, y que los nombres bajo los cuales le invocaban no contenían nada que fuera incompatible con la naturaleza divina. Adoraban a un solo dios, y siempre que caían en la idolatría se consideraban culpables de infidelidad hacia Dios. Pero este dios, cualquiera que fuese su nombre, era especialmente su dios, su dios nacional, y su existencia no excluía la de los otros dioses. Sabemos que cuando los antepasados de Abraham y de Nachor, y también de su padré Terah, habitaban en los antiguos tiempos más allá del Eufrates, servían a dioses extranjeros (*Josué*, XXIV, 2). En tiempos de Josué esos dioses no se hallaban aún olvidados, y en lugar de negar su existencia, Josué exhorta solamente al pueblo a que rechace los dioses que sus padres servían al otro lado del río y en Egipto, y a que sirvan al Señor. «Elegid en este día —les dijo— a quienes queréis servir: a los dioses que sirvieron vuestros padres cuando estaban al otro lado del río o a los dioses de los Amoritas, con los que vivís. Pero en cuanto a mí y a mi casa, serviremos al Señor».

Tales palabras, exhortando al pueblo a que elija entre diversos dioses, no hubieran tenido sentido dirigidas a hombres que hubiesen ya concebido la idea de la unidad divina. Hasta las imágenes o estatuas en los dioses no eran desconocidas a la familia de Abraham, porque, aun cuando no sepamos nada acerca de la forma exacta de los Teraphim o ídolos que Raquel sustrae a su padre, el caso es que Laban les llama sus dioses (Génesis, XXXI, 19, 30). Pero más significativo que esos vestigios de politeísmo y de idolatría es el tono de vacilación que se observa en algunos de los patriarcas más antiguos cuando hablan de su dios. Cuando Jacob huye ante Esaú en Padan-Aram y cuando se despierta de su visión en Bethel, le vemos que, en lugar de expresar su fe inquebrantable en un solo dios, manifiesta las condiciones mediante las cuales se compromete a reconocer al Señor por su dios: «Si Dios —dice—, permanece conmigo, si me guía en este viaje que emprendo y me da pan para alimentarme y vestidos para cubrirme, y si vuelvo felizmente a casa de mi padre, el Señor será mi dios; y esta piedra que he levantado como un monumento llevará el nombre de la casa de Dios; y yo os daré (Señor) el diezmo de todo lo que de vos haya recibido». (Génesis, XXVIII, 20-22). Tal lenguaje no prueba solamente un eclipse pasajero de su fe en Dios; demuestra que la concepción de Dios no había alcanzado todavía esa completa universalidad, que únicamente merece ser llamada monoteísmo o creencia en un dios único. Para el que ha visto a Dios frente a frente, no puede tener la menor duda, la menor vacilación, en saber quién debe ser su dios. Dios es su Dios, suceda lo que sucediere. Jacob no llegó a saber esto sino cuando hubo luchado contra Dios, y se confió a su protección en el mismo momento que nadie le hubiera podido salvar. Durante esa lucha, Jacob preguntó por el verdadero nombre de Dios, y Dios le contestó que su nombre era secreto (Génesis, XXXII, 29). A partir de este momento, el dios de Jacob no fué ya un dios escogido entre varios. La fe de Jacob no se parecía a la de Jethro, sacerdote de Midian, suegro de Moisés, el cual, al saber todo lo que Dios había hecho por Moisés, reconoció que Jehová era más poderoso que todos los Elohim (Éxodo, XXVII, 11). Todavía no es ésta la fe en un dios único. Apenas es superior a la fe de aquellos israelitas que fluctuaban entre Jehová y Baal y que se prosternaron, con la frente en el suelo, exclamando: «El señor es el Dios», únicamente cuando fueron testigos de lo que el Señor hizo por Elías.

Estas imperfectas nociones sobre la naturaleza divina aparecen a cada paso en la historia de los judíos. Creían en Jehová; pero no era para ellos más que el dios de los judíos, un dios más poderoso que los dioses de los paganos, un dios por encima de todos los dioses. La idea de varios dioses está en su espíritu;

y allí donde esa idea existe, allí donde se dé un sentido real a la palabra Dios usada en plural, se encuentra el politeísmo. No son los nombres de Zeus, Hermes, etc., los que en realidad constituyen el politeísmo de los griegos; lo que contiene el encanto mágico y fatal es el plural *Zevi*, «dioses». No sabemos lo que Renan entiende por esta frase: «Jehová, entre los judíos, no es el principal entre varios dioses; es el Dios único». Esto es cierto respecto de Abraham, de Jacob cuando se transformó en Israel y también respecto de Moisés, Elías y Jeremías. Pero, ¿qué significa el primer precepto del Decálogo: «No tendrás más dioses que yo»? ¿Hubiera podido darse tal orden a una nación para la cual no ofreciera nada real el plural de Dios? Se podría responder que el plural de Dios repugnaba a los judíos tanto como a nosotros; que repugnaba a su fe, si no a su razón. Pero entonces, ¿cómo pudo ser que su lengua tolerase el plural de una palabra que excluye la pluralidad tanto como la palabra que designa el centro de una esfera? Quien tuviera una concepción clara de la unidad divina, no habría podido decir con el salmista (LXXXVI, 8): «No hay entre los dioses ninguno que sea semejante a ti, y no hay obras que se parezcan a tus obras». Aunque el mismo poeta diga en otra parte: «Tú eres sólo Dios», no hubiera podido comparar a Dios con otros dioses si hubiese tenido de la Divinidad la misma idea que Abraham, Moisés, Elías y Jeremías, los cuales abarcaban en su concepción de Dios todos los atributos del Ser Supremo. Dios no hubiera sido celebrado en otros pasajes como «el gran rey por encima de todos los dioses» si el poeta tuviese a los dioses del paganismo por lo que son verdaderamente, a saber, grandes sombras, proyectadas por las grandes obras del Creador, y que interceptan por algún tiempo la pura luz de la Divinidad.

De esta suerte, llegamos a una conclusión diferente de la que Renan sienta como base de la historia de las naciones semitas. No podemos ver nada que nos autorice a admitir que ha habido un instinto monoteísta otorgado a la raza semita y negado a la raza aria. Las dos razas tuvieron igualmente la intuición primitiva de Dios; ambas estuvieron expuestas a los peligros de formar nombres para la Divinidad; ambas también cayeron en el politeísmo. Lo que es particular de la raza aria es una fraseología mitológica, que se añade a un politeísmo; lo particular de la raza semita es la creencia en un Dios nacional, en un Dios escogido por su pueblo, como su pueblo fué elegido por él.

Sin duda, podría decir Renan que no hemos estudiado el problema tal como él lo ha concebido ni vencido las dificultades que le obligaron a ver en los semitas un instinto monoteísta. ¿Cómo explicar, podría decirnos, que las tres grandes religiones del mundo, cuyo dogma fundamental es la unidad divina, sean de origen semítico, y que las naciones arias, allí donde se han con-



vertido al culto del Dios único, le invoquen bajo nombres tomados de las lenguas semitas?

Antes de lanzarnos a teorías, examinemos más de cerca los hechos. El mahometismo es sin duda una religión semita, y el fondo, el corazón mismo de esa religión, es la creencia en un solo dios. ¿Pero es que Mahoma inventó el monoteísmo? ¿Inventó un nuevo nombre para Dios? (Renan, p. 23). De ninguna manera. Su objeto fué destruir la idolatría de las tribus semíticas en Arabia, destronar los ángeles, los *djinn*, los hijos y las hijas que asociaban a Alá, y restaurar la religión pura, patriarcal, fundando el islamismo, que pretendía no era más que un regreso a la fe de Abraham (Renan, p. 37).

Si ahora volvemos nuestras miradas hacia el cristianismo, ¿es que Jesucristo vino a predicar la fe en un dios nuevo? ¿Inventaron el Maestro o sus discípulos un nuevo nombre para Dios? No, Jesucristo no vino a destruir, sino a cumplir, y el dios que predicó era el dios de Abraham.

¿Y quién es el dios de Jeremías, de Elías, de Moisés? Nuestra respuesta es también la misma: el dios de Abraham.

Así, la creencia en un solo dios, el dios vivo, que parecía implicar necesariamente un instinto monoteísta inherente a cada miembro de la familia semita, se remonta a un solo hombre, del que fué dicho que en él serían benditas todas las naciones de la tierra (Génesis, XII, 3; Actos, III, 25; Epis. a los Gálatas, III, 8). Si desde nuestra más tierna infancia hemos mirado a Abraham, el amigo de Dios, con amor y veneración; si nuestra primera idea de lo que es una vida pasada en el temor de Dios fué sugerida leyendo la historia de aquel que dejó la patria de sus padres para ir a vivir en una tierra extraña a la que Dios le había llamado, que escuchó siempre la voz divina, ya cuando le prometió un hijo en la vejez, ya cuando le ordenó que sacrificase a ese hijo, a su hijo único Isaac, no es menos cierto que la venerable figura del gran patriarca toma a nuestros ojos proporciones aún más majestuosas si vemos en él la fuente de esa fe que debía unir a todas las naciones de la tierra y al autor de esa bendición que debía ser concedida a los gentiles en la persona de Jesucristo.

Se nos preguntará quizás cómo fué que Abraham no solamente tuvo la intuición primitiva de la Divinidad, común a todo el género humano, sino que llegara al conocimiento del dios único negando la existencia de todos los demás dioses; estamos dispuestos a responder que fué gracias a una especial revelación divina. No nos servimos aquí del lenguaje convencional de la teología; entendemos dar al término que empleamos su alcance completo. El padre de toda verdad eligió sus profetas y les habló con una voz más fuerte que la voz del trueno. Por esa misma voz interior Dios nos habla a todos. Puede algunas veces debi-

litarse hasta el punto de no dejarse oír; puede perder su acento divino y hablar el lenguaje de la prudencia humana; pero puede también, de cuando en cuando, recobrar su fuerza natural y resonar como una voz celeste en los oídos de los elegidos de Dios. La palabra *instinto* divino puede parecer una expresión más científica y menos teológica que la que nosotros hemos empleado; pero no podríamos admitir que sea la palabra propia para designar una gracia o un don concedido a un corto número de hombres solamente, ni que sea un término más científico, es decir, más inteligible que el de *revelación especial.*

Sin embargo, el punto importante que hay que resolver no es el de saber si la fe de Abraham debe llamarse instinto divino o revelación divina. Lo que tratamos de establecer es que ese instinto o esa revelación fué un favor especial concedido a un solo hombre, y que el dogma capital de la unidad divina, después de haber sido conocido primeramente por el padre de la nación judía, fué transmitido en seguida a los judíos, a los cristianos, a los mahometanos, a todos aquellos, en una palabra, que creen en el dios de Abraham. Ese favor no fué concedido a Abraham como un don puramente gratuito. Abraham fué probado y tentado antes de ser juzgado digno de la confianza divina. Hubo de renunciar a la religión de sus padres; hubo de abjurar de los dioses que eran adorados por sus amigos y vecinos. Como a todos los amigos de Dios, le fué preciso resignarse a oírse llamar impío y ateo, y en nuestros días hubiera sido considerado como un loco furioso por haber intentado dar muerte a su hijo. Al ardor especial de su fe debió Abraham esa revelación especial, no a un instinto ni a meditaciones abstractas, sí a visiones extáticas. Desearíamos conocer a ese hombre mejor de lo que le conocemos; pero lo poco que de él nos dice la Escritura basta para demostrarnos que no hay en toda la historia del mundo una sola figura más grande que la suya. Era un celoso servidor de Dios; pero jamás vemos en él la menor señal de un espíritu contencioso. Aunque Melquisedech adorase a Dios bajo un nombre diferente, llamándole Eliun, «el Altísimo», Abraham reconoció inmediatamente en él a un adorador y un sacerdote del verdadero Dios o Elohim, y le ofreció el diezmo del botín cogido al enemigo. Ese mismo nombre de Elohim parece una prueba del carácter conciliador de Abraham. Elohim es un sustantivo plural, aunque esté seguido del verbo en singular. Se dice generalmente que el genio de las lenguas semitas permite el empleo de sustantivos plurales para nombrar las concepciones abstractas, y que cuando Jehová es llamado Elohim, este plural debe ser traducido por «la Divinidad». No negamos el hecho, pero deseamos una explicación, y la explicación parece que se nos presenta en las diversas fases que atravesó, como lo hemos visto precedentemente, la concepción de Dios en la antigua histo-

ria del espíritu semita. El nombre de Dios fué al principio Eloah, y como esta palabra se encuentra en todos los idiomas de la familia semita, excepto en el fenicio (Renan, p. 61), es probable que fuera el nombre más antiguo de la Divinidad adaptado a una época en la que el lenguaje primitivo de la raza no se había aún dividido en idiomas nacionales. Cuando ese nombre comenzó a ser empleado en plural debió necesariamente, a causa de su forma plural, significar Eloahs, y este plural no pudo formarse sino cuando los nombres de Dios se convirtieron en los nombres de deidades independientes; se formó, pues, durante un período politeísta. La transición del politeísmo al monoteísmo pudo efectuarse de dos maneras: ya negando completamente la existencia de los Elohim y cambiándoles en demonios, como hicieron los zoroastrianos con los devas de sus antepasados brahmánicos, ya viendo las cosas desde más alto, y considerando los Elohim como otros tantos nombres, formados al principio sin idea reprensible, para expresar los diversos aspectos de la Divinidad, pero apartados más adelante de su significación original. De esta última manera comprendía San Pablo la religión de los griegos cuando dijo a los atenienses que venía a anunciarles «al que adoraban sin conocerle», y también era éste el sentido dado por Abraham al nombre Elohim.

Cualesquierá que fuesen los nombres de los Elohim adorados por las numerosas tribus de su raza, Abraham veía que todos los Elohim significaban Dios. De esta manera, Elohim, comprendiendo bajo una sola denominación todo lo que había sido o podía llamarse divino, fué con derecho el nombre con el que se inauguró el período monoteísta. Era un sustantivo plural concebido y empleado como nombre singular. Jehová era todos los Elohim; por consiguiente, no podía haber otro dios. Si se coloca uno en este punto de vista, el nombre semítico de la Divinidad, Elohim, que parece al principio violar las leyes, no solamente de la gramática, sino de la razón, se hace perfectamente claro e inteligible, y prueba, mejor que nada, que el verdadero monoteísmo no podía elevarse sino sobre las ruinas de una religión politeísta. Fácil es mofarse de los dioses del paganismo; pero la fría negación filosófica de los dioses del antiguo mundo sirve más bien para conducir al deísmo o al ateísmo que a la fe en un solo dios, padre del género humano, el cual, como lo dijo San Pablo ante el Areópago, «ha hecho nacer de una sola sangre toda la raza de los hombres y les ha dado por morada toda la superficie de la tierra, fijando las épocas, la duración de cada pueblo y la tierra que deben habitar, a fin de que buscaran a Dios y tratasen de encontrarle como con la mano y a tientas, por más que no esté lejos de cada uno de nosotros; porque en él tenemos la vida, el movimiento y el ser, y, como lo han dicho algunos poetas vuestros, porque somos su raza».

Cuando se considera de este modo el desenvolvimiento histórico de la idea de Dios, se ven desaparecer muchas dificultades que Renan está obligado a resolver con argumentos muy sutilmente elaborados.

Renan insiste mucho, por ejemplo, en los nombres propios semitas, en los que se encuentran los nombres de la Divinidad, y cree que prueban la existencia de la fe en un solo dios, como los nombres griegos Theodoros o Theodotos en lugar de Zenodotos. En nuestra opinión, esto puede ser verdadero o falso. Así como Devadatta, en sánscrito, puede significar ya «dado por Dios», ya «dado por los dioses», así también los nombres propios citados por Renan, pertenecientes a los judíos, a los edomitas, a los ismaelitas, a los ammonitas, a los moabitas o a los themanitas, y sacados de la Biblia o de los historiadores árabes, de las inscripciones y de los autores griegos, de los papiros egipcios, de las inscripciones himyaritas y sinásticas y de las medallas antiguas, son todos ellos susceptibles de una doble interpretación. «El servidor de Baal» puede significar «el servidor del Señor»; pero esta palabra también puede significar «el servidor de Baal», considerado como uno de varios señores; puede asimismo significar «el servidor de Baalim o de los señores». Esto se aplica igualmente a todos los otros nombres. «El don de Él» puede significar «el don del solo Dios fuerte»; pero esta palabra puede significar también «el don de Él», considerado como uno de varios dioses; puede asimismo significar «el don de los Él», es decir, de los dioses fuertes. No vemos por qué Renan se ha tomado tanto trabajo para probar que el nombre Orotal u Orotulat, mencionado por Herodoto (III, 8), puede ser interpretado como el nombre de un dios supremo, y que la palabra Alilat, que encontramos en el mismo historiador, no deba ser tomada por el nombre de una diosa, sino por un sustantivo femenino que expresa la idea abstracta de la Divinidad. Herodoto dice expresamente que Orotal era un dios como Baco, y a Alilat la consideraba, a juzgar por el nombre que le daba en griego, como una diosa y no como la Divinidad suprema. Un verso del Korán basta para demostrar que los semitas de Arabia adoraban no solamente a dioses, sino también a diosas. «¿Qué pensáis de Allat, de Tizza y de Manah, esa tercera diosa?»

Si las opiniones que hemos emitido acerca del desenvolvimiento de la idea de Dios son exactas, podemos perfectamente comprender cómo, a pesar de esa fraseología politeísta, se deja sentir de cuando en cuando la intuición primitiva de Dios mucho antes del esfuerzo de Mahoma para restaurar la pura religión de Abraham. La antigua oración árabe referida por Abulfarag puede ser perfectamente auténtica: «¡Me consagro a tu servicio, oh Dios! Tú no tienes más compañero que tu compañero, de quien eres amo absoluto, así como de todo lo que le per-

tenece». El verso de la Moallaka de Zoheyr, señalado a Renan por Causin de Perceval, es seguramente anterior a Mahoma: «No intentéis ocultar a las miradas de Dios vuestros secretos sentimientos; Dios conoce todo lo que está oculto». Pero estas citas no prueban la universalidad del instinto monoteísta en la raza semita, como las citas análogas tomadas del Veda no probarían la existencia de un monoteísmo reflexivo en los antepasados de la raza aria. En el Rig-Veda leemos igualmente (VIII, 39, 6): «Agni conoce los secretos de los mortales». En otra parte leemos también: «El conservador del orden, Varuna, está en medio de su pueblo; el dios sabio está allí para gobernar. Descubriendo desde allí todas las cosas extraordinarias, ve lo que ha sido y será hecho». Pero en esos himnos védicos vemos, mejor que en ninguna otra parte, que la idea de la supremacía y de la omnipotencia atribuídas a un dios no impedían en manera alguna admitir otros dioses o nombres de Dios. Todo los demás dioses desaparecían a la vista del poeta mientras invocaba a su dios, y solamente el que debía realizar sus deseos se aparecía en una luz esplendorosa ante los ojos del adorador como el dios supremo y único.

La ciencia de la religión no está aún más que en sus principios, y debemos cuidar de no detener los progresos por nociones preconcebidas o por generalizaciones prematuras. Desde hace medio siglo han sido recobrados los documentos auténticos de las religiones más importantes del mundo de una manera completamente inesperada y casi milagrosa. Poseemos en la actualidad los libros canónicos del budhismo; ya no es un libro cerrado el Zend-Avesta de Zoroastro, y los himnos del Rig-Veda han revelado un estado religioso anterior a los primeros comienzos de esa mitología que, en Homero y en Hesíodo, aparece como una ruina vetusta. El sol de la Mesopotamia nos ha entregado las mismas imágenes adoradas en otro tiempo por las más poderosas de las naciones semitas, y se han encontrado en las inscripciones cuneiformes de Babilonia y Nínive las oraciones que se dirigían a Baal y a Nisroch.

El descubrimiento de esos documentos señala una nueva era en la historia de los estudios religiosos. Comenzamos a ver cada día con mayor claridad el sentido del discurso pronunciado por San Pablo en Atenas. Así como en las excavaciones practicadas en Babilonia y en Nínive el paciente investigador, antes de atreverse a reconstruir con el pensamiento los palacios de esos antiguos imperios, comienza por sondar la tierra lenta y cuidadosamente por miedo de que sufran los muros de los antiguos palacios que desentierra; así como vigila sin cesar para descubrir todas las piedras angulares ante el temor de que falten los sombríos pasajes y galerías; así como quita con mano temblorosa y ansiosa el polvo y la arcilla que recubren los frágiles monu-

mentos para no alterar las formas delicadas o borrar las inscripciones, así también el sabio que se proponga estudiar la historia de la religión debe dirigir sus investigaciones con minucioso cuidado, si no quiere apartarse del único camino que puede conducirle al término, impidiéndole perderse en un laberinto del que no podría volver a salir. Las venerables reliquias que debe examinar son más preciosas que las ruinas de Babilonia; los problemas que necesita resolver son más importantes que las cuestiones de la cronología antigua, y lo que espera sacar a luz son los fundamentos, tan vastos como el mundo, del eterno reino de Dios.

Esperamos con impaciencia la conclusión de la obra de Renan, y fundamos las mayores esperanzas en la parte que aún queda por aparecer. Los lectores ingleses no compartirán acerca de muchos puntos los sentimientos del autor, y en más de una ocasión les ofenderán sus atrevimientos de lenguaje; pero estamos seguros de que juzgarán esos volúmenes como muy instructivos y propios para abrir muchos horizontes nuevos. Están escritos en ese estilo claro y brillante que ha colocado a Renan en el número de los mejores escritores de la lengua francesa y que presta su encanto a materias tan secas y abstractas como los estudios sobre las formas gramaticales y los elementos radicales de las lenguas semíticas.

**FIN**